PHILOSOPHIE ET RELIGION

PAR LE

R. P. Amédée Louis Archambault.

DE L'ORDRE DES FRERES PRECHEURS.

Mardi le 4 Decembre 1900.



LE R. P. AMEDEE LOUIS ARCHAMBAULT.

pour
mes
ges s
imite
prém
res le
gétiq
mode
par la
S
flatter

AUX NOVICES DU COUVENT D'ETUDES DE ST HYACINTHE.

———

Permettez-moi de vous offrir cet ouvrage qui a été composé pour vous. Je vous l'adresse avec le désir de vous voir partager mes convictions et mes espérances les plus chères. Lisez ces pages avec votre cœur plus encore qu'avec votre intelligences. Vous imiterez ainsi vos aînés à qui j'ai eu le bonheur de consacrer les prémices de ma parole d'Apôtre. C'est le recueil de mes premières leçons ; je vous les transmets, non pas sous le titre "Apologétique" parce que le mot est trop relevé, mais sous le titre plus modeste "Philosophie et Religion". Il sera pleinement justifié par la division de l'ouvrage.

Soyez actuels, c'est-à-dire de votre temps. Aimez-le sans flatterie, car, il n'est pas exempt de toute misère ; Jugez-le sans

amertume, car il est digne d'amour; servez-le avec dévouement, mais sans bassesse ni parti pris. Soyez-en l'Apôtre et non le sectaire, le Juge et non l'esclave. Attachez-vous au Christ et non aux vains systèmes. Les théories sont éphémères, les systèmes passent, seuls le Christ et sa parole ne passent pas. Les systèmes sont incomplets pourquoi donc les subiriez-vous? Il y a en chacun d'eux, plus ou moins de vérité, plus ou moins d'erreur. Acceptez la vérité et rejetez l'erreur. Peu importe la fange, pourvu que vous y trouviez des perles. Acceptez le bien partout où vous le trouverez, sans vous inquiéter de savoir qui le propage et d'où il vient. Ne soyez pas de cet esprit sectaire qui ne voit et ne connaît de vérité, de générosité et de justice que chez les siens, de cet esprit étroit et mesquin, aveuglé par la passion, qui même chez un chrétien ne saurait être l'esprit du Christ.

Agir autrement serait faire tort à votre cause et déprécier la religion qui en souffrirait à cause de vous. N'imitez pas en cela tant de sectes philosophiques et religieuses pour lesquelles le bien même, s'il ne porte leur empreinte, est répréhensible ou nul.

Puisse ce livre susciter parmi vous, des chercheurs hardis ou des apôtres dévoués! Ce résultat serait la plus belle récompense de mon travail.

Spiritus meus qui est in te, et verba mea quae posui in ore tuo, non recedent de ore tuo et de ore seminis tui, dicit Dominus, amodo et usque in sempiternum.

Ces paroles, le prophète les adressait au Christ et à son Eglise.

La liturgie catholique a cru devoir les appliquer à notre Père St Dominique et à sa postérité. Comme pour les sanctionner, Dieu donnait dès le commencement à cet illustre patriarche, pour très digne fils et successeur, frère Thomas D'Aquin.

L'Eglise entière a salué son glorieux avènement et n'a cessé, depuis, de le proclamer le plus grand de ses poètes et le plus sublime de ses docteurs.

Il eut la toute-puissance du génie, et sa gloire à jamais immortelle est d'avoir dènoué le nœud gordien de cette difficulté inextricable : "*les rapports de la Raison et de la Foi.*"

Ai-je besoin de vous dire qu'avant Thomas D'Aquin il n'est pas un docteur, pas un théologien qui ait marqué aussi clairement le *point de jonction* où ces deux grandes sœurs s'unissent sans se confondre ?

Thomas D'Aquin fut à la théologie catholique ce qu'Aristote avait été à la philosophie païenne. Aussi, pour désigner ces deux grands génies qui ont exercé le souverain pontificat, l'un au point de vue de la raison, l'autre au point de vue de la foi, il suffit de dire "le Philosophe" comme on dit "le St Docteur."

Remonter jusqu'à leur source ces deux grands fleuves de la vérité divine et humaine, en sonder la profondeur, en explorer les rives, indiquer le *point de jonction* où, tout en opérant leur *union*, ils conservent quand même leur *distinction*, en un mot établir l'harmonie entre les deux, fixer ainsi et à jamais le *pivot* sur lequel l intelligence humaine devra évoluer jusqu'à la fin des temps, telle

a été l'œuvre gigantesque exécutée par ce moine, prodige de science, merveille d'humilité, vrai phénomène d'un siècle dont la toute-puissance de l'activité et du génie déroute le demi-savoir de son époque et excite l'admiration du monde.

On a pu dire de lui qu'il avait endoctriné l'Eglise. Le mot est fort, mais, je le maintiens, parce qu'il est juste et nullement exagéré. Frére Thomas a réellement endoctriné l'Eglise ; il en est par excellence le docteur, le théologien.

Vous vous attendez peut être à ce que je vous invite à explorer avec moi les phases diverses de la vie de St Thomas, à ce que j'étale sous vos yeux les grâces de choix dont la Providence avait orné, avec tant de prodigalité, sa grande âme pour la gloire de l'Eglise et l'achèvement d'une œuvre si importante ? Ce n'est pas le but que je me propose et je m'estimerai heureux si je puis arriver à une étude approfondie de sa puissante intelligence, et à vous révéler la cause première de son ascension vers Dieu, foyer unique d'où rayonnent les sublimes clartés de toute lumière et de toute vérité, dans les *deux ordres* de la raison et de la foi.

Quelle a donc été la cause immédiate qui a fait monter vers Dieu, par une ascension continuelle, l'intelligence de frère Thomas ? La raison immédiate et absolument première de cette ascension sublime fut cet esprit scientifique, progressiste et marqué au coin de l'actualité, lequel hanta sans trève ce puissant génie.

Je veux parler de cet esprit tel qu'il a brillé dans notre saint et tel qu'il a été transmis à la postérité. Car le Seigneur l'a dit : "Voici que mon esprit est sur toi et sur tes fils, et à travers les siècles, cet esprit ne défaillira jamais."

I

L'œuvre de Thomas D'Aquin, avons-nous dit, a été de révéler *l accord* de la raison et de la foi, de *fonder* "cette science de leurs rapports" que nous appelons Théologie.

Car remarquez le, la théologie n'est pas la foi, mais bien la science de la foi.

C'est l'exposition et la défense des principes de la foi par la raison. D'où il suit qu'il n'y a pas de science théologique sans philosophie, puisque la science théologique n'est pas autre chose que l'application de toutes les connaissances humaines à l'étude des mystères divins. Aussi n'est-ce qu'après avoir tout approfon-

di, qu'après avoir parcouru le cycle entier des connaissances humaines, qu'après avoir acquis réellement et dans toute la force du terme, le titre non-seulement d'érudit mais de savant, qu'on peut aspirer au titre plus glorieux de docteur, de théologien.

La science théologique n'est et ne peut être que la réunion des deux vastes domaines rationnel et supra rationnel. Elle contient d'abord toutes les vérités révélées et toutes les conséquences qu'une raison logique peut en tirer; elle contient, au second rang, toutes les explications rationnelles qui, appuyées sur la philosophie et sur la science expérimentale, montrent les hautes convenances des dogmes et la meilleure harmonie de leurs lois avec les lois de la nature et les principes de la raison.

Chaque science, en effet, n'est-elle pas une voix qui nous parle de Dieu?

N'est-ce pas l'étude philosophique de l'âme qui nous fait entrevoir l'ineffable mystère de la Trinité? Les sciences naturelles et les sciences expérimentales ne donnent-elles pas une explication insuffisante, mais nécessaire, des grandes vérités, comme, par exemple, la formation du monde et la création de l'homme?

Dès lors ne voit on pas que les connaissances des hommes qui sont ou veulent être des docteurs dans l'Eglise, doivent avoir la note caractéristique de l'universalité?

Quel n'a donc pas été Thomas D'Aquin qui a rassemblé tous les éléments épars de la science divine et humaine pour en former un corps de doctrine et élever à la gloire de Dieu le plus beau monument de son enseignement sublime?

Quel génie que cet homme! On dirait que la nature l'a créé avec plus de soin que tout autre et qu'elle s'y est longuement préparée. Né d'un ordre théologien, disciple d'Albert le Grand, il devient maître parmi ses frères. Dieu l'avait magnifiquement doué pour ce rôle. Grâce à sa supériorité, à sa droiture, et à sa pénétration, cet esprit chercheur s'élevait sans effort jusqu'à Dieu; il dogmatisait en s'élevant à des hauteurs où l'on avait peine à le suivre pour en redescendre également sans effort jusqu'aux extrémités de la hiérarchie des êtres; il interprêtait par les relations qui constituent l'essence divine, celles qui constituent l'essence des choses. A l'aide d'un mouvement contraire, il constatait et vérifiait les lois de l'incréé et de l'infini par les lois du créé et du fini.

Tel est l'esprit scientifique qu'il nous importe d'étudier ensemble. Qu'est ce donc qu'un esprit scientifique ou mieux encore qu'est-ce que l'esprit? "L'esprit, (Pars Ia 9 XXXVI art. 1) dit St Thomas, désigne une impulsion, une notion quelconque qui influe sur un être et le fait agir suivant un mode déterminé. C'est un souffle qui s'empare de notre intelligence et la dirige avec plus ou moins de précision et de sûreté vers tel ou tel but déterminé par lui". Si ce but devient la science, l'esprit est comme la brise de l'océan dont le souffle enfle les voiles et mène au port ce beau navire des grandes intelligences construit non pour le cabotage mais pour braver les flots de la haute mer.

O vous les ardents qui aspirez aux grandes entreprises et aux navigations lointaines, arrêtez ! quel est votre vaisseau? Est-il solidement construit? Ses mâts sont-ils droits et fixement plantés? Ses voiles sont-elles amples et ses vergues habilement disposées? Si oui, soyez sans crainte. Votre vaisseau pourra braver la tempête. Marchez de l'avant, vous êtes des braves et ne vous laissez jamais intimider par cette légion de faux prudents toujours prêts à la critique, mais incapables d'avancer et de vous suivre. Ils n'ont que des barques désemparées et, dans leur impuissance à s'élancer au large, ils n'osent ni avancer, ni reculer et restent au port, sans jamais goûter le mystérieux des flots.

Telle est bien la parfaite image de ces esprits étroits qui ne peuvent franchir que de petites distances, faire le cabotage le long des côtes, louvoyer à la lueur des phares. Les voilà ceux qui traitent de téméraire tout homme qui, se sentant du génie au front, s'élance à la recherche d'un monde ! Thomas échappa, moins que tout autre, à ces poursuites acharnées et à cette injuste critique. Mais, que lui importent toutes les critiques, toutes les rafales, tous les coups de mer? Intrépide, l'œil fixé sur la science, et la raison sur Dieu, il affronte résolument les entreprises les plus hasardeuses et les excursions les plus lointaines. Gloire à son audace autant qu'à son génie !

A quoi bon les plus grands esprits, s'ils sont paralysés par la timidité, si, indécis et semblables à des timoniers trembleurs, ils n'ont été donnés au monde que pour tâtonner et tourner sur place avec leur petite barque, dans leur petit archipel, autour des

mêmes petits écueils, fuyant et se cachant sans cesse dans les détours et dans les anses?

Thomas ne connait point ces effarements. Comme le pilote, qui, d'une main ferme, tient le gouvernail et dirige avec précision son navire au milieu des flots, il s'élance dans l'inconnu; sous l'impulsion de son génie aventureux, et, guidé par son jugement, il passe à travers tous les méandres de l'erreur et trouve enfin la vérité.

§§

Esprit scientifique, Thomas D'Aquin fut aussi et nécessairement un esprit progressiste.

Le progrès, l'amélioration, l'agrandissement, voilà bien le caractère propre, éminemment élevé de cet esprit chercheur. Avancer toujours jusqu'à l'extrême limite de toutes ses facultés, de tout son être, voilà la suprême ambition, le dernier mot de toute cette vie.

Quelle leçon pour la jeunesse actuelle sans idéal, sans ambition, pour cette légion de dégoûtés de vingt ans, incapables de toute inspiration, de toute curiosité, de tout effort sérieux! Dieu nous délivre d'une pareille race! De grâce, laissons à la vieillesse seule le temps et le goût d'être blasée; car, pour l'être, la vieillesse du moins a ses raisons! Mais pour nous, à la fleur de l'âge, nous dominicains, disciples et frères de St Thomas, être blasés serait une honte et un non-sens. D'un autre côté, une tendance qui n'est pas sans danger, mais que je comprends et admire, c'est la jeune vivacité de l'intelligence toujours en éveil, de l'esprit insatiable qui, aiguillonné par le désir de tout savoir, dévore tout sans modération et sans choix. J'aime dans un jeune homme de vingt ans, cette faim intellectuelle qui augmente sans cesse et s'efforce de s'assouvir jusqu'à ce qu'elle arrive par ses excès à épuiser le corps. Voilà ce que je t'envie, heureuse jeunesse! Ce n'est ni ta fraîcheur, ni ta souplesse, ni ton âge que j'envie, mais bien ton avidité de tout savoir, ce don merveilleux de dorer tous tes rêves et de prendre pour réalité ce qui n'est que mirage, cette force dans tes convictions, cette étonnante opiniâtreté à supprimer où à nier tous les obstacles, à rire au nez de l'évidence et à toujours croire que demain la science et le monde t'appartiendront.

Or, pour frère Thomas, ce sublime lendemain fut une réalité. Thomas D'Aquin a voulu Dieu, la perfection, l'idéal; et à force d'étude et de recherches. dès ici-bas, il l'a trouvé. Et ne l'aurait-il pas poursuivi avec passion, il l'aurait recherché par *devoir*. Lui-même nous en donne la preuve dans son immortel ouvrage appelé la "*Somme contre les Gentils.*" La fin (Cont. Gent. livre I Chap. I) de tout l'univers c'est le bien de l'intelligence c-à-d. la vérité et c'est à la considérer et "l'approfondir que le docteur doit, avant tout, consacrer tous ses efforts et tous ses soins." Voilà ce qu'il enseigne; ai-je besoin d'affirmer que c'est aussi ce qu'il fait?

Cet esprit avide s'élançant dans l'océan lumineux des mondes pour y chercher et y trouver tant de rayons nouveaux, interroge tous les sentiers et toutes les voix, recueille et réunit en un faisceau jusqu'à la moindre parcelle de vérité. Il explore le domaine immense de la raison et de la révélation. Il réussit à les mettre d'accord et à leur faire vibrer à *l'unisson* le nom de Dieu.

Voulons-nous avoir une idée du travail énorme exécuté par frère Thomas? L'Ecriture Sainte lui était devenue tellement familière qu'au témoignage de ses contemporains, il la savait tout entière par cœur. La Tradition et les Pères ne lui étaient pas moins connus, il les possédait à un tel degré que, dans un seul de ses ouvrages, il cite vingt-deux Pères latins et soixante Pères Grecs. Cette compilation si riche a été surnommée "la chaine d'or" et l'on a dit avec un peu d'exagération peut-être. "Il est inutile désormais de lire les Pères. Thomas D'Aquin nous les résume et nous donne ce qu'ils ont de meilleur." St Thomas nous apporte comme autorité, les actes de dix-neuf conciles et les décrets de quarante-et-un papes dont il a pressé toute la doctrine, pesé et examiné chacun des textes. Illuminé par ce flux des affirmations divines, il découvre les lignes invariables qui encadrent sa pensée sans la restreindre; de ces hauteurs, il redescend dans le domaine de la raison. Il cherche les traces de la vérité dans l'histoire des peuples, autant que les connaissances historiques et les horizons restreints de son époque le lui permettent; il les cherche dans les infiniment grands comme dans les infiment petits. Le langage de la nature lui exprimait si parfaitement la vérité et l'existence de Dieu qu'il consacra quatre (Cont. Gent. liv. II Cha. I. II. III. IV.) chapitres entiers de la Somme contre les Gentils pour leur recommander la lecture de ce grand livre, les prier d'en admirer

les beautés et d'en écouter tous les accents, afin que ces accents, dit-il lui-même, puissent émouvoir leur cœur et élever leur intelligence jusqu'à la contemplation et à la connaissance des mystères de Dieu. Dans ses deux *Sommes* il a compilé et condensé, à côté de tout ce que le Christ et la révélation ont apporté de dogmes et de lumières, tout ce que la philosophie a conquis en fait de vérités incontestables et d'axiomes parfaits et tout ce que les sciences naturelles avaient jusqu'alors donné au monde. Chimie, physique, mathématiques, astronomie, droit politique, sociologie, architecture et beaux arts, il les interroge tour à tour et demande leur mot sur Dieu. Des sciences, de l'histoire, de la doctrine des Pères, il passe à la lecture de Platon et d'Aristote, d'Euclide et de Ptolémée, de Cicéron et de Sénéque, d'Horace et de Térence. Il n'est pas jusqu'aux auteurs les plus suspects qu'il n'ait consultés et étudiés.

Ils en ont crié au scandale tous les mystiques et les dévots de son époque ! Il y a, dit Pascal, quatre sortes de personnes ; zèle sans science ; science sans zèle ; ni zèle ni science ; zèle et science. Les trois premiers condamnent, seuls les derniers absolvent. Ces derniers ne sont-ils pas le très petit nombre ?

Eh ! quoi ? C'est encore un Dominicain qui donne l'exemple ? C'est encore un de ces savants dont la science suspecte est puisée dans des livres mis à l'index ? Tel est le cri indigné et hypocrite des plus violents, tandis qu'une légion de bons enfants, incapables de penser par eux-mêmes et ne jugeant que d'après les autres, approuvent et se redisent :

"A quoi bon interroger des hérétiques, des païens ? N'avons-nous pas toute lumière, nous qui possédons le Christ et son Eglise ? Qu'on étudie les conciles et les Pères, à la bonne heure ! mais étudier Platon et surtout Aristote, quel scandale !"

L'attaque n'est pas nouvelle, et St Thomas, pour se défendre, aurait pu leur répondre comme St Jérome (St Jérome lib. II Epist. I ad. Mag.) "Tous les auteurs, excepté ceux qui n'ont rien appris, ont fait ressortir et mis en lumière au moins une parcelle de vérité". S'il en est ainsi, pourquoi ne pas s'enrichir de cette précieuse parcelle, de ce qu'il y a de beau et de bien, de vrai et de lumineux chez les incroyants et les païens eux-mêmes ? Pourquoi ne pas prendre ce qu'il y a de grand et de généreux, de délicat et de divin dans la dialectique de Platon ou la morale

d'Aristote pour en orner notre doctrine, et à l'exemple de St Thomas, en faire naître des enfants à Dieu? Puisque même les chefs de la science libre ne peuvent s'empêcher, quelquefois, de rendre témoignage à la justice et à la vérité, quel avantage n'avons-nous pas à nous servir contre eux de leurs propres aveux? Comme l'affirme St Thomas: "Le témoignage d'un adversaire est ce qu'il y a de plus fort" (De Trinitate Proemium 9 II art. III ad 8um) Comment dès lors, oserait-on reprocher à ceux qui ont pour mission la défense de la doctrine, d'acheter. de lire et d'étudier des livres suspects, même mis à l'index?

Si St Thomas n'avait pas étudié Platon et Aristote, il n'aurait pas composé sur les anges ce sublime traité dont la nouveauté dans la forme et la grandeur de la conception lui ont mérité le titre de docteur Angélique. Si, parmi ses prédécesseurs, il n'avait consulté que les Pères et le Maître des Sentences, il n'aurait pas fait de la Théologie catholique, la reine des sciences.

Ce fut pourtant son crime. Novateur! cria-t-on de toutes parts.

Pieux conservateurs, vous à qui nous devons la lumière et l'avancement du monde, ou plutôt, disons le mot: Saints rétrogrades! que faut-il pour être parfait? Etre charitable? observer les commandements? non évidemment; ce sont là des idées progressistes, les principes du maître.

Mais le principe de ces *obnubilés*, passez-moi le mot, le voici dans toute sa précision, tant il est vrai qu'il suffit de parler peu pour ne rien dire, "Soyez conservateurs et vous serez parfaits" (Père Didon) "Conservateur comme si le mot *conserver* était un mot évangélique, comme s'il n'était pas la négation de l'Evangile. Se conserver laissez cela à Dieu, parce qu'il est l'Infini; mais vous, vous dont la vérité est relative, dont la justice est limitée, vous qui êtes en mouvement, vous devez *avancer* toujours. Vous avez la révélation, direz-vous? Mais la révélation ne grandit-elle pas dans ses effets, dans ses applications, dans cette sorte de fièvre qu'elle communique à l'humanité. Que voulez-vous donc *conserver?* Vos imperfections, vos limites, vos misères? C'est trahir Dieu qui vous a créés pour grandir sans cesse et si vous vous dérobez à son impulsion divine, Dieu suscitera des altérés, insatiables, pour perpétuer dans l'humanité qui doit et veut grandir, cette soif dont le Crucifié a éprouvé le supplice et dont il a jeté à

la face du ciel et de la terre, le cri poignant, immortel.

En cela, comme en tout, il est notre "modèle". dussions-nous bouleverser les cadres dans lesquels vous avez réussi à installer votre vie égoïste et tranquille, dussions-nous vous inspirer la conviction que ce qui est aujourd'hui ne sera pas demain, que votre tente est éphémère, qu'il faut la rouler et la transporter ailleurs, disciples de celui qui a été altéré de tout bien, de toute justice et de toute perfection, nous vous jetterons avec lui et après lui ce cri émouvant et terrible : Sitio."

Voilà ce que disait le plus célèbre Dominicain de nos jours, violemment attaqué par les rétrogrades qui lui reprochaient son amour du progrès et l'accusaient d'avoir pensé vingt ans trop tôt. Cependant le Père Didon ne se montrait en cela que le disciple de Léon XIII, ce grand excommunié de la taupinière conservatrice, de ces catholiques tarés qui sont ou ne paraissent être chrétiens que pour renier le Christ, sinon par leur parole, du moins par leur conduite. Cet octogénaire qui a, de son siècle, et la verdeur d'âme et la jeunesse des idées, a dit avec fierté : "Gladstone et moi nous sommes les deux plus vieux souverains de l'Europe et les deux plus jeunes par l'esprit." Qu'on vienne donc nous jeter au visage, comme une insulte, ces mots "de Novateurs et de progressistes ?" Nous avons le droit de répondre au nom du Christianisme tout entier "Novateur, progressiste," nul ne l'a été autant que le Christ, le rénovateur et le Sauveur du monde."

Aux témoignages de Léon XIII et du Christ faut-il ajouter celui des saints ? Eh ! quoi ? s'écrie Clément d'Alexandrie, (St Clément d'Alexandrie : Exhortations aux Gentils) on oppose maintenant à l'esprit de progrès, l'esprit de conservation ? et qu'entendez-vous par là ? Direz-vous qu'il n'est pas permis de bouleverser les usages qu'on a reçus de ses ancêtres ? Et pourquoi donc ne *revenez-vous* pas à votre premier aliment, au lait auquel vous habituèrent vos nourrices quand vous ne faisiez que de naître ? Pourquoi avons-nous renoncé aux choses que nous faisions quand nous étions enfants ? Ne nous sommes-nous pas corrigés par la force même des choses et sans avoir besoin de maîtres ?

Tant il est vrai que les *innovations* et les *remaniements* ne répugnent jamais aux grands esprits.

"L'humanité, a dit Aristote, (Politique) doit chercher non

ce qui est *ancien*, mais ce qui est *bon*. Un contemporain, conser-vateur de la veille et qu'aujourd'hui même on ne saurait taxer de libéralisme et de libre-pensée ; le Conte de Mun a osé dire non pas des conservateurs, mais du clergé de France dans son attitude et dans sa marche à travers les temps présents : "Sous le rapport des idées, notre clergé voyage à pied, lorsqu'on voyage en dili-gence, il va en diligence lorsqu'on va en chemin de fer ; et il se mouvera à la vapeur lorsque nous en serons à l'électricité. "S'il en est ainsi du clergé de France, qu'en est-il du nôtre ? Malheu-reux me direz-vous ! vous attaquez le clergé et les évêques, vous êtes un révolté ! "Je n'attaque et *n'incrimine* personne. Je dis simplement la vérité. Les évêques du Canada, je les vénère isolés comme les chefs de leurs diocèses, réunis comme les chefs de notre église. Assurément, ils ont, dans leur diocèse et dans le Canada, une autorité légitime immédiate. Toutefois, lorsqu'il s'agit d'inté-rêts concernant non-seulement un diocèse et une église, mais l'E-glise tout entière (car aujourd'hui toutes les églises se touchent, celles d'Allemagne, d'Angleterre, d'Italie, de France, de Belgique et d'Amérique,) vous voulez que les évêques du Canada puissent se prononcer souverainement ? Je ne le crois pas, je vais plus loin. Quand, avec eux ou malgré eux, le pape manifeste ses volontés par une encyclique ou par son délégué, nous serions inconséquents avec nos principes catholiques si nous ne faisions acte de soumis-sion absolue envers lui pour accomplir ce qu'il veut que nous ac-complissions. Ceci soit dit pour la trop fameuse question du libé-ralisme canadien et pour tant d'autres questions qui ne sont qu'à l'état d'embryons. Il faudra pourtant trouver à ces questions une solution quelconque.

En fait de dogmes, bien plus, en ce qui concerne des vues générales sur n'importe quelle question, j'obéis aux évêques, mais aux évêques *unis* au pape c'est-à-dire en conformité d'idées avec lui sur ces mêmes questions.

En dehors de là, je tiens à mes propres opinions, à mes pro-pres tendances, car on aura beau faire, les opinions sont libres.

§§§

Esprit de recherche et esprit progressiste, voilà bien nous l'a-vons vu, le caractère propre, distinctif de St Thomas. De ce ca-ractère naît une conséquence indispensable, la *recherche de l'actu-alité !*

Etre actuel, être de son temps, c'est l'essentiel, surtout lorsqu'il s'agit de doctrine. Mais être actuel, est-ce cette passion, ce parti pris qui juge a priori et ne voit toujours qu'un côté des choses, qui blasphème et détruit le passé au lieu de le bénir et de le compléter? Dieu nous préserve de ces progressistes à rebours, race de demi-venus, d'enfants mal nés, qui avec un orgueil et une outrecuidance à peine égalés par leur naïveté, viennent *prôner* progrès et réforme! Ils croient sincèrement qu'avant eux rien n'a existé et que le monde commence...... dans leur cerveau! Ce n'est pas là ce que j'appelle être actuel. Etre actuel, c'est comprendre le présent sans doute, mais, c'est aussi reconnaître le passé, *savoir adopter* au génie et aux erreurs de son époque la vérité de tous les temps, ou, pour préciser davantage, c'est dire ce qu'il faut dire, et de la manière dont il faut le dire, à l'époque où l'on vit. Dire à son temps ce qu'il a particulièrement besoin de savoir, et le lui dire précisément de la façon qui lui convient, pour qu'il le puisse comprendre. Voilà ce que j'entends par *actualité!*

Sans doute la vérité est *une* et son langage dans le ciel est *un* comme elle. La vérité, c'est le verbe de Dieu qui, avec lui, est un. "Pater et ego unum sumus." Mais la vérité se transforme et parle ici-bas diverses langues, suivant les *dispositions* des esprits qu'elle veut subjuger. Elle sait admirablement se faire tout à tous, elle bégaie avec l'enfant, se précise davantage avec l'adolescent, et devient exacte avec l'homme; elle ne parle pas aux barbares comme aux peuples civilisés, à un siècle rationaliste comme à un siècle de foi. C'est pourquoi, pour bien parler à son siècle, il faut condescendre à ses faiblesses et se mettre à sa portée, voir par quel point il s'éloigne ou s'approche de la vérité, si faiblement que ce soit: car, nous dit le plus illustre frère de Thomas D'Aquin au dix-neuvième siècle: "De même qu'un navigateur doit connaître la position variable de la terre par rapport au ciel, quiconque a pour mission de répandre la vérité, doit savoir quel est le pôle que l'esprit humain penche vers Dieu, quel est celui qui s'en détourne, quelle est dans cette situation commune, l'inclinaison particulière de chaque intelligence; autrement la vérité y tombe à faux et ne produit rien."

Or St Thomas eut le don de frapper juste au cœur de son siècle. Sans doute, le grand docteur est universel et de tous les âges, puisque le vrai qui rayonne de ses puissantes formules, de-

vient comme une clarté illuminant chaque siècle; cependant, il faut reconnaître que toute la passion du maître fut d'être actuel et de s'attaquer aux erreurs de son siècle pour les détruire par l'exposition de la vérité.

Si, par ailleurs, sa doctrine est universelle, c'est que Dieu l'a fait naître au treizeième siècle pour le placer comme au confluent des siècles de foi et des siècles rationalistes. Dans ce XIIIème siècle en effet, se trouvent réunies les passions et les erreurs de tous les siècles.

Ne soyons pas des "laudatores temporis acti." à outrance, des censeurs du présent et des admirateurs du passé à temps et à contre-temps.

Si le treizième siècle a des pages glorieuses, il en a de bien humiliantes et de bien tristes qui ne le cèdent en rien à tout ce qu'il y a de plus éhonté et de plus bas aux époques les plus reculées qui le précèdent ou le suivirent. Si, à son firmament, nous voyons briller des astres tel que Louis de France, Grignon de Montfort, Grégoire IX, Innocent III, Dominique de Guzman, François d'Assisses, Thomas d'Aquin et Bonaventure, si autour de ces satellites de la science, de l'autorité et de la sainteté, se groupe toute une pléiade d'âmes généreuses et d'esprits élevés, il n'en est pas moins vrai que, dès cette époque, les nuages s'amoncellent, obscurcissant l'horizon, que l'orage se déchaine, et grandissant, annonce au monde de terribles catastrophes.

La croix de J. C. est profanée et arrachée des sommets du Golgotha; nos chevaliers sont terrassés par le cimeterre d'un Saladin, ce musulman qui non content de les vaincre, les pourchasse et les traque comme des bêtes fauves; l'Europe est occupée par les Turcs qui écrasent, sous leur impitoyable tyrannie, des millions de chrétiens; l'église grecque, séparée de l'église latine, est enracinée dans son schisme par l'ingratitude et la déloyauté de ses adhérents; les Albigeois répandent partout leurs mœurs et leur doctrine dépravées; un empereur chrétien, Frédéric d'Allemagne, va, jusque sous les murs de Rome, insulter la papauté et donner le triste spectacle de sa révolte et de sa victoire; le vicaire de J. C., vaincu et humilié, est contraint de quitter la ville éternelle et de prendre le chemin de l'exil.

Si, de la sphère du monde politique, nous passons à la sphère des idées, nous y trouvons une lutte non moins acharnée. Elle

n'est, après tout, que la conséquence des principes diamètralement opposés qui s'y livraient bataille.

Préparé depuis des siècles, le choc formidable de la raison et de la foi venait d'avoir lieu.

Jusque-là, comme dirait St Paul, les éléments du monde et les éléments divins s' étaient développés quasi parallèlement et comme étrangers les uns aux autres.

D'un côté, Platon et Aristote, les écoles du Lycée et du Portique, avaient poussé les investigations de la raison jusqu'à des sommets vraiment inaccessibles. Quelles que soient les erreurs dans lesquelles est tombée leur raison déchue, il n'en est pas moins vrai qu'il faut admirer jusqu'à quel point Dieu avait permis à l'homme de s'élever dans l'ordre spéculatif.

Après avoir traversé les catastrophes de l'empire Romain et franchi l'immense barrière élevée par la torpeur intellectuelle de la décadence et des barbares, ils arrivèrent au moyen âge sans rien perdre de leur influence doctrinale.

D'un autre côté et parallèlement à ces philosophes, les Pères de l'Eglise travaillent sans cesse au développement des dogmes, combattant l'hérésie, discutant les textes et nous transmettant intactes et agrandies la foi et la tradition des Apôtres. Loin de s'attarder aux utopies ou aux disputes des philosophes, ils marchent droit devant eux, et vont à la découverte de tout ce qui est contenu dans les régions immenses de la révélation.

Si parfois des discussions se sont élevées entre les philosophes et les Pères de l'Eglise, ce ne fut qu'en passant et, de ces luttes doctrinales nous sont restés des fragments impérissables. Mais ce ne fut, en réalité, qu'après douze siècles de silence et de préparation que le choc se produisit et que la guerre éclata. Les plus grands problèmes de l'humanité se posèrent à la fois : le problème de l'origine, de la distinction et de la multiplicité des êtres, le problème plus grand encore de la coexistence du fini et de l'infini, du monde et de Dieu, celui de la conservation et du gouvernement de l'univers par l'éternelle sagesse ou encore celui de l'influx direct du premier moteur sur tout même sur la liberté.

Ne croyez pas que les luttes actuelles soient les grandes luttes de la raison, et qu'il n'y en a pas eu de plus terribles que celles de savoir si l'être pense en moi, s'il y a dépendance ou non des organes du cerveau sur ma pensée

Ce sont des luttes d'avant-garde que celles-là, ce sont les luttes du matérialisme et du subjectivisme, luttes d'en bas; mais il y a aussi les luttes d'en haut, celles de l'intelligence! L'une d'elles suscita un enthousiasme et exerça une influence que seules la multiplicité et la grandeur des attaques de St Thomas dirigées contre elle, suffisent à nous faire soupçonner. C'était Averroès, philosophe arabe, homme supérieur, esprit subtil, vivant à l'écart pour scruter et contempler plus à son aise, cette vérité qu'il adorait et que son génie lui avait fait découvrir. Dans la solitude de ses montagnes, il avait posé au monde un des plus grands problèmes philosophique qu'un homme puisse poser. D'instinct il l'abordait, dogmatisant à des hauteurs où St Thomas lui-même a peine à le suivre. Il creusa un abime entre la raison et la foi. Son influence néfaste s'est fait sentir bien au-delà de son époque, même sur les orthodoxes de toutes nuances dont les principaux se nomment: Alexandre de Halès, Scott, Ockam, et Jean de Bacomptorb le prince des Averroistes.

Averroès, un musulman, était devenu le maître classique des catholiques!

Le moyen âge ne s'en offusquait pas. L'historien ne doit pas être plus surpris de voir des évêques et même un pape sortir de l'école de Tolède que l'archéologue ne l'est quand il trouve dans les trésors du moyen-âge des ornements ecclésiastiques fabriqués avec des étoffes arabes et "couverts de sentences du Coran."

Le moyen de vaincre de pareils adversaires, ce n'est pas de fuir leur conversation et de dédaigner leurs ouvrages, mais de les fréquenter, d'étudier, et d'argumenter avec eux, pour les vaincre sur leur terrain

Ce fut la tactique de St Thomas. Nul plus que lui n'a tenu compte des aspirations et des besoins de son temps. Le treizième siècle était épris de philosophie: St Thomas lui parla raison et philosophie. Le treizième siècle admirait les Grecs et surtout Aristote, dont Averroès avait été le commentateur célèbre, St Thomas n'hésite pas à prendre Aristote, quoiqu'il fût à l'index, et à le *baptiser* comme l'a si bien dit un auteur. Il en commenta les principaux ouvrages et en rectifia toutes les erreurs. De païen qu'il était, il le fit prince de la philosophie chrétienne. Pour réfuter le système d'Averroès, il composa sa "Somme contre les Gen-

tils" et plus spécialement son "opuscule contre les Averroïstes". Puis les volumes n'ont cessé de succéder aux volumes et les opuscules aux opuscules, apportant un remède toujours nouveau à une plaie toute vive, jusqu'à ce qu'enfin il écrivit sa "Somme Théologique", le résumé de toute sa doctrine, et plus qu'aucune de ses œuvres, marquée au coin de l'actualité St Thomas l'affirme dans la préface de cet ouvrage

Il est donc incontestable que St Thomas fut un esprit on ne peut plus *actuel* entièrement voué aux tendances et aux besoins de son siècle. C'est pourquoi il en a saisi les côtés faibles et découvert les moyens de le vaincre en lui donnant la vérité comme elle lui convenait et dans la langue qui lui était compréhensible. Mais, comme tous les hommes qui pensent et sont de leur temps, Thomas d'Aquin rencontrera, non pas au dehors, mais chez les siens, les plus violentes contradictions. Comme autrefois le Christ méprisé, banni de la synagogue, rejeté des siens, Thomas d'Aquin, son imitateur et son disciple, dût subir lui aussi la plus odieuse contradiction, la plus rude épreuve qui puisse frapper au cœur d'un saint, je veux dire le mépris et même les anathèmes de cette église de Paris qu'il avait pourtant tant aimée et si bien servie. C'est le sort de la vérité d'être méconnue et rejetée par ceux-là mêmes qu'elle vient éclairer et sauver.

Jésus-Christ le Verbe de Dieu et la splendeur du Père, n'était-il pas la vérité, lumière éclatante qui illumine toute intelligence? Cependant, nous dit St Jean, lorsqu'il est venu, non pas parmi les étrangers, mais, parmi les siens, les siens ne l'ont pas reçu. Pourquoi? Parce que la lumière brillant dans les ténèbres reste incomprise "Et tenebrae eam non comprenderunt." *Non comprehenderunt*, voilà l'éternelle histoire. Et ce fut malheureusement celle de frère Thomas, génie prodigieux, lumière du monde. Car les siens ne l'ont pas reçu. Et sui eum non receperunt.

Sa science provoqua l'étonnement et l'enthousiasme, les écoles et les universités contemporaines le comblèrent d'éloges et d'honneurs; cependant, il n'en reste pas moins vrai que sa doctrine fut loin d'être acceptée et qu'Albert le Grand dût prendre son bâton de voyage, à l'âge de 80 ans, pour aller défendre son disciple devant l'université de Paris. Thomas d'Aquin tenait peut-être trop du maître; il y avait trop du Dominicain en lui. La liberté de ses allures et la hardiesse de ses vues le rendaient sus-

pect. N'avait-il pas devancé son siècle? N'était-il pas allé plus loin qu'aucun de ses prédécesseurs et même de ses contemporains? Ne serait-il pas dangereux, à notre époque, d'enseigner qu'il faut accepter des opinions et des doctrines inconnues jusqu'à nos jours? Ne serait-ce pas d'autant plus dangereux que ces opinions et ces doctrines nouvelles seraient présentées à certaines gens et par un Dominicain? Or ce Dominicain, libre-penseur, progressiste à outrance, n'avait-il pas trop accordé à la raison, sous pretexte d'actualité et de progrès et cela, au plus grand détriment de la foi? N'était-il pas téméraire d'enseigner que la raison est impuissante à prouver la création du monde dans le temps ou encore de soutenir que l'âme est le principe de la vie et la forme substantielle du corps; que les anges ne sont que là où ils opèrent; que sans la matière, les individus ne peuvent être multipliés dans la même espèce, et tant d'autres opinions que j'omets pour éviter les détails d'une statistique aussi fastidieuse qu'inutile?

Ce fut l'avis de tous les prudents, et ils étaient nombreux. Pieux charlatans!... Et dire que cette doctrine du Christ fut condamnée, non pas par le pape assurément, mais par un évêque, un de ces évêques plus prudents et plus orthodoxes que le pape!

La situation était critique. Il se passait alors, dans le domaine de la théologie, ce qui se passe maintenant dans le domaine de l'Ecriture. Mais ce qui m'étonne et m'attriste, c'est de voir l'animosité et la prévention de tant de clercs contre ce demi-rationaliste. Ces préventions étaient si profondément ancrées que, même après un demi siècle, il n'a fallu rien moins que le témoignage *unanime* de 23 maîtres en théologie et de 32 bacheliers pour parvenir à faire lever la censure portée contre ses écrits par un évêque de Paris et maintenue par trois de ses successeurs!

On s'étonnerait à tort de voir la vérité méconnue par ceux qui ont mission de la défendre. Il en est, et en sera ainsi, toutes les fois que, dans l'Eglise du Christ, quelqu'un se croira plus clairvoyant que l'Esprit-Saint et plus catholique que le pape.

II

L'esprit de progrès, l'aspiration à l'actualité voilà bien, si je ne me trompe, le caractère tout-à-fait spécial de frère Thomas et je puis ajouter de ses disciples; car Dieu merci, cet esprit lui a survécu. A l'aide de l'histoire, nous pouvons facilement en suivre la

trace jusqu'à nos jours. Cet esprit est l'esprit de Dieu qui s'est posé sur lui et sur ses fils pour y demeurer aujourd'hui, demain et jusqu'à la dernière heure du monde.

D'où lui vient cet esprit? Comment l'Ange de l'école a-t-il été préparé au rôle sublime de *Docteur universel?* S'y est-il préparé lui-même? A-t-il subi quelque influence ou bien est-il à lui-même son maître?

Poser la question, c'est la résoudre.

Il est une loi, pour toute intelligence, loi rigoureuse et inflexible, à laquelle nul n'échappe.

Cette loi est de subir une influence et d'être formé par une école, un enseignement supérieur quelconque, et voilà pourquoi on a raison de dire que nul n'est à lui-même son maître.

Un homme, si belle soit son intelligence, si vaste soit son génie, ne saurait échapper à cette loi. A l'instant où se dessine sa personnalité il garde, bon gré, mal gré, l'empreinte qu'il a d'abord reçue. Si dans l'esprit de frère Thomas s'est trouvée une provision de ce caractère à la fois scientifique, progressiste et actuel, de qui le tient-il? Il le tient de ceux que Dieu, dans ses desseins éternels, avaient désignés pour éveiller ses facultés endormies, leur imprimer le mouvement et la direction voulus. Il le tient de cet ordre de savants et d'Apôtres, de Théologiens et de Prêcheurs qu'il était appelé à illustrer. Si plus tard, l'Eglise lui a rendu justice, en lui rendant un hommage immortel et en l'appelant *Docteur Angélique* et *Prince* de la *Théologie*, c'est parce qu'il a augmenté l'héritage reçu de ses frères. Il favorisa, grâce à la toute-puissance de son génie, le plein épanouissement de l'esprit scientifique que Dieu avait légué à St Dominique et à sa postérité.

On oublie trop que frère Thomas eut pour maître Albert le Grand. On oublie trop que cet autre savant et illustre saint, profond théologien et canoniste émérite, Raymond de Pennafort, troisième général de l'ordre, que Jean le Teutonique, quatrième général et Hugues de St. Cher lui ont indiqué le but de sa vie et, à plusieurs reprises, ont eu recours à toute leur influence sur la composition de plus d'un de ses ouvrages.

On oublie trop, qu'après avoir été ainsi formé, il eut pour mission de rendre le même service à ses fréres. Nous en avons la preuve dans son assignation au couvent de St Jacques de Paris et

dans l'ordre qu'il reçut, plus tard, du Chapitre tenu à Anagnie en 1265: "Pour la rémission de tous ses péchés, nous commandons à frère Thomas d'aller à Rome prendre la direction des études, et s'il en est parmi les étudiants qui manquent d'application au travail, nous lui donnons le pouvoir de les renvoyer à leurs couvents." C'est ainsi que de frère Thomas nous avons reçu nos coutumes et nos traditions et que nous avons conservé intacte toute sa doctrine. C'est à cette tradition établie par lui que nous devons d'avoir un enseignement sans rival. Il est de notre devoir non-seulement de l'accepter et de le donner, mais encore de l'aimer comme un bien de famille dont nous sommes les seuls héritiers. L'ordre l'a toujours défendu et conservé avec un soin jaloux. En 1278, quatre ans seulement après la mort de St Thomas, le franciscain Jean Peckam (Echard : Scriptores Ordinis) archevêque de Cantorbery, condamna certaines opinions du grand docteur et entraîna à sa suite quelques religieux de l'Ordre.

Aussitôt le chapitre tenu à Milan s'empressa d'envoyer en Angleterre, deux frères, chargés de rappeler les dessidents à l'unité de doctrine. Dès l'année suivante, au chapitre de Paris, (Fontana : De tenenda doctrina divi Thomæ) on ordonnait à tous les frères, sous les peines les plus graves d'employer tout leur zèle à enseigner et à défendre *même la moindre opinion de St Thomas*, on privait tout religieux, manquant à cette ordonnance, (qu'il fut maître, bachelier ou Prieur) de tout office et de tout droit, et l'on réservait au maître Général seul, ou au chapitre, la faculté de les réintégrer dans leur charge. Dès lors, toute hésitation cesse. La doctrine de St Thomas devient la doctrine de l'Ordre. Pour la maintenir l'Ordre impose, peu de temps après, l'obligation par laquelle tout professeur s'engage sous serment à ne s'écarter jamais de l'esprit du maître et à enseigner sa doctrine dans toute son intégrité. Mais, ce ne fut qu'après un siècle et demi de patience et de luttes que la vérité triompha et que la doctrine de St Thomas fut reconnue officielle non-seulement par toutes les écoles catholiques, mais par l'Eglise tout entière. Or ce qui mérite d'attirer notre attention, c'est que, même avant ce triomphe définitif, le treizième siècle, si ingénieux à nommer les êtres et les choses, nous appelait "l'ordre de la vérité." Ce titre glorieux a été donné à notre Ordre seul, parce que la vérité s'est,

pour ainsi dire, incarnée dans la personne de frère Thomas et que nous sommes restés, chacun de nous, comme une parcelle de son cœur et de son esprit, grâce à cette tradition *ininterrompue* qui est comme l'écho de ces nombreuses et savantes leçons données par lui à Paris, à Rome, à Naples et en tant d'autres lieux.

Or il est une Compagnie religieuse venue après nous, laquelle non-seulement voulut enlever St Thomas aux Dominicains et St Alphonse aux Rédemptoristes, mais encore eut l'humble prétention de les leur expliquer. Qu'ont répondu ces deux Ordres? Ils l'ont priée de vouloir bien calmer son zèle, de laisser St Thomas aux Thomistes et St Liguori aux Liguoriens. Ils s'engageaient de leur côté, à ne leur envier ni Bellarmin, ni Molina, ni moins encore la gloire, si c'en est une, d'avoir introduit la casuistique moderne dans l'Eglise.

Il n'y a que l'auteur qui puisse donner le sens vrai de la doctrine, que cet auteur soit un être unique ou collectif. Qui, par exemple, aurait la prétention d'interpréter la Bible, sans le secours du magistère de l'Eglise et de la Tradition? La raison est que la Bible appartient à l'Eglise, et que, dans l'Eglise, il y a la tradition parlée qui éclaire et complète la tradition écrite. La Tradition écrite fut-elle complète, la Bible appartiendrait à l'Eglise, parce que c'est à elle de nous l'expliquer. Il ne s'agit pas, en effet, de donner une interprétation quelconque et de *substituer* à la pensée de l'écrivain sacré, la mienne propre ou celle d'un autre. Si nous le faisons, nous falsifions cet auteur, et nous ne sommes ni plus ni moins que de faux exégètes.

D'où je conclus que pour avoir *l'idée* de l'auteur, il faut aller à l'auteur ou à ceux qui l'ont entendu. Or, il en est ainsi, toute proportion gardée, de la doctrine de St Thomas. Il ne nous a pas laissé seulement ses livres, il a laissé sa *tradition;* il n'a pas seulement écrit, il a parlé. Ceux qui l'ont entendu existent. C'est nous Dominicains, qui, d'âge en âge, nous sommes *transmis les* leçons du Maître, et avec elles, tous les éclaircissements qu'il a donnés lui-même sur ses écrits.

Ainsi s'est formée, au sein de la famille dominicaine, cette interprétation, traditionnelle et authentique, cueillie sur les lèvres même du St Docteur. C'est pourquoi si quelqu'un vient prendre l'un de ces livres, l'Ecriture qui appartient à l'Eglise ou la Somme

théologique qui appartient à Notre Ordre, avec la prétention de nous en donner le sens, nous avons le droit de le récuser, comme un fils de famille récuserait le Monsieur qui, s'emparant des papiers constituant son trésor patrimonial, aurait la prétention de lui expliquer ses titres de noblesse.

St Thomas est à nous ; nous en avons la doctrine et l'esprit. On le retrouve dans cette longue série de noms qui représentent notre vitalité et notre gloire doctrinale. (1)

S'il est vrai que l'histoire d'un Ordre religieux n'est et ne saurait être que le *développement de la pensée providentielle de celui* qui l'a fondé, comment ne pas voir que nous avons la confirmation évidente et précise de cette loi ? Dieu a voulu, pour ainsi dire, la faire toucher du doigt, en ne permettant pas qu'un seul de nos bienheureux ou de nos saints ne fût un savant avant d'être un saint. Cela est tellement incontestable que nos saintes elles-mêmes, entre autres la très docte Catherine de Sienne, possèdent ce privilège et reflètent ce caractère divin. D'ailleurs, pouvait-il en être autrement, puisque la science est le but même de l'Ordre? Or, comment peut-on se sanctifier, si l'on manque le but de sa vocation?

Aussi ouvrez l'histoire à quelque époque que ce soit. Lorsque vous rencontrez un Dominicain, vous pouvez dire : "Je me trouve en présence d'un homme dont l'unique but a été la science." Voilà pourquoi, depuis le treizième siècle jusqu'à nos jours, il n'est peut-être pas une seule découverte importante qui n'ait eu pour défenseur ou pour auteur un Dominicain quelconque. Où trouverons-nous les défenseurs du dogme scientifique de la spéricité de la terre, sinon dans notre école ? Cette découverte n'a-t-elle pas été donnée au quinzième siècle, grâce aux savantes recherches et aux ouvrages précieux de deux Dominicains de Florence ?

Sans le travail de ces deux moines, Florence n'aurait jamais eu Christophe Colomb et l'Amérique n'aurait pas été découverte ; car c'est dans leurs ouvrages que le découvreur du "Nouveau-Monde" trouva la grande pensée qui fit jaillir l'étincelle de son

---

(1) On en compte pas moins de sept mille auteurs.

génie. Il n'y apporta rien d'original, de personnel; tout son mérite a été d'avoir l'audace d'une entreprise regardée jusqu'alors, comme une chimère, et certes, cela suffit à sa gloire. (1)

Précurseurs de Colomb, les Dominicains furent également ses défenseurs.

Quel sort aurait été réservé à lui et à son œuvre, s'il n'avait eu l'appui empressé, intelligent et infatigable de l'un des nôtres? Ce merveilleux génie n'aurait pas eu probablement le loisir de mettre au jour et de réaliser sa pensée sublime.

Il n'est donc pas étonnant qu'au souvenir d'un patronage désintéressé et dont l'efficacité se fit sentir durant vingt ans, Christophe Colomb ait laissé échapper ce cri de reconnaissance: "Ce n'est pas à moi, c'est à Diégo Deza que leurs majestés catholiques doivent de posséder un monde."

Mais, s'il est beau de découvrir des mondes, il l'est bien davantage de les réhabiliter et de les sauver.

Il est un homme qui, dans ce même siècle, fut à la fois un martyr et un sauveur: homme envoyé de Dieu, nouveau messie, qui voulut prévenir et détruire dans leurs causes les funestes effets que la débauche sous la pourpre et la déchéance des mœurs

---

(1) L'un Leonardo Dati, religieux du couvent de Santa Maria Novella, lecteur au Studium de Florence, et plus tard Maître Général de l'Ordre, publia un ouvrage sur la sphéricité de la terre. Cet ouvrage sortit des presses du couvent de St Jacques de Ripoli à Florence.

L'autre fra Giovanni Maria Tolosani, religieux du Couvent de St Marc, écrivit sur le même sujet. L'ouvrage composé par lui dans sa jeunesse "bien avant la découverte de l'Amérique" n'a été livré à la publicité qu'en 1514.

Il est à noter qu'Americo Vespucci lui-même a été formé à la même école. Neveu de fra Antonio Vespucci, religieux Dominicain de St. Marc, il fut instruit par son oncle.

Albert le Grand et St. Thomas, à la suite d'Aristote, ont longuement prouvé la vérité physique dont il est ici question. Elle était admise au XIIIème siècle. Plus tard, surtout au XVème siècle, elle fut violemment combattue. Il n'est donc pas étonnant que deux fidèles disciples de St. Thomas aient repris sa thèse et l'aient soutenue contre ceux qui avaient peur des Antipodes. Les preuves d'Albert le Grand et de St. Thomas ont été reprises par les Cosmographes modernes. — C. F. Alb. Mag. Opera omnia Ed. Paris 1891 T. XI P. 550 et Seq. V. aussi son ouvrageDE naturâ locorum et DE ceolo et mundo.

dans l'Eglise ne faisaient malheureusement que trop prévoir et pressentir.

Comment ne pas saluer avec émotion la grande figure que cet homme nous laisse dans l'histoire? Noble et sublime crucifié! Que te reprochent tes juges? Quel est le crime dont t'accusent tous les Pilates et tous les Caïphes? Serait-ce la pureté de ton zèle, l'excellence de tes intentions pour la cause sainte? C'est sans doute, d'avoir comme Jean-Baptiste et le Christ, manqué de la prudente diplomatie des faux sages! Cependant est-il un homme qui, autant que Jean-Baptiste et le Christ, en ait fait si bon marché? Le Christ n'est-il pas monté sur le gibet, par imprudence, pour n'avoir pas voulu se plier aux caprices d'un sacerdoce sans nom? N'a-t-il pas été mis au ban de la nation? N'est-il pas mort de la mort des infâmes? Qu'importent tous les mépris du monde entier, s'ils portent à faux et frappent l innocent au lieu de frapper le coupable? Alors le mépris devient un crime et la potence un nouveau Calvaire, que ce calvaire s'appelle celui de Jeanne ou de frère Jérome. (1)

C'est ainsi que commencent ici-bas toutes les œuvres de rédemption qui sont de Dieu. Il n'en est pas une qui n'ait eu pour berceau un bûcher. Pour le salut du monde n'a-t-il pas fallu la croix du Golgotha? Pour le salut de l'Europe eut-ce donc été trop de l'holocauste de Savonarole et du bûcher de Florence? Qu'on élève donc le bûcher bien haut au-dessus de toutes les ambitions et de toutes les misères de ce monde, qu'on y brûle sans pitié la victime et qu'on en jette les cendres aux quatre coins de l'univers!

---

(1) St. Philippe de Néri a toujours considéré frère Jérome comme un saint. Ste Catherine de Ricci, St. François de Paule, la Bienheureuse Marie Bagnési, la Bienheureuse Colombe de Riéti, la Bienheureuse Catherine de Bacconigi eurent pour lui la dévotion la plus tendre. Parmi les papes, il est certain que plusieurs l'eurent en grande estime. Jules II le proclamait digne d'être inscrit dans le catalogue des saints. Tandis que Raphaël le représentait dans les loges du Vaticant, Paul III induisait avec menace Cosme Ier à rappeler à St. Marc de Florence les religieux chassés en haine de Savonarole. Clément VIII l'avait en grande vénération; il pensa même à le canoniser, et il permettait qu'on exposât dans Rome ses images *avec des rayons* autour de la tête et avec les titres de Bienheureux, de vierge, de docteur et de martyr. Enfin le pape Benoit XIV l'inscrivit dans un catalogue de saints, de bienheureux et d'hommes illustres par eur sainteté.

Quoiqu'on fasse on n'arrivera jamais ni à effacer, ni même à amoindrir son nom ; car, son nom est de ceux que toute âme généreuse glorifie et que Dieu honore et venge. Dieu le venge bien tard peut-être, mais, il ne se presse pas, parce qu'il a l'éternité. Il sait les heures, où il doit se taire et celles où il doit parler. Comme l'a si bien dit l'un des nôtres. "Il a deux grandes paroles à son service ; les siècles et les peuples. L'heure sonnée, tous deux, siècles et peuples, se lèveront pour le venger."

Mais, laissons dormir en paix ce héros !

Voyons maintenant, quels hommes se levèrent les premiers contre le protestantisme, cette hérésie dont Luther fut moins l'auteur que la cause déterminante, puisqu'elle prit naissance comme naturellement dans le dévergondage monstrueux des idées et des mœurs du siècle précédent. A cette époque tourmentée, n'est-ce pas un Dominicain qui, le premier, jette le cri d'alarme ? A sa suite, est-ce que ce ne sont pas ses frères qui se pressent en foule sur la brèche, tous prêts à faire face à l'ennemi ? Cette gloire, on a voulu nous la ravir comme tant d'autres. Il n'en est pas moins incontestable qu'il nous revient plus qu'à tout autre l'honneur d'avoir vengé l'Eglise contre Luther et ses fausses doctrines. Le dominicain Tetzel fut le premier qui le combattit. Il fut suivi du célèbre commentateur de St. Thomas, le Cardinal dominicain Cajetan que le pape envoya en Allemagne au foyer même de l'hérésie naissante. Si Cajetan avait été secondé par l'Empereur et les Grands, il serait probablement parvenu à étouffer la révolte et à arrêter l'hérésiarque sur la pente fatale où il glissait. Plus tard, soixante-dix Dominicains, aidés de quelques autres théologiens, furent chargés de la révision des Débats sur les graves questions traitées au Concile de Trente. Ce fut également un Dominicain, le Pape St. Pie V qui fut l'exécuteur testamentaire de ce concile. Enfin trois Dominicains furent chargés de rédiger le catéchisme du Concile dans lequel nous retrouvons presque à chaque phrase les formules si concises du Maître.

Cette vitalité dont la puissance apparait grandissant à chaque page des annales de l'Ordre, s'est épanouie en plein dix-neuvième siècle.

L'esprit essentiellement dominicain qui est l'esprit du Maître se révèle avec éclat dans l'un des nôtres. Pour vous le montrer,

il me suffit d'évoquer un homme dont personne n'a le droit de rejeter l'irrécusable témoignage.

Il y a aujourd'hui trente ans, la France conduisait des funérailles triomphales. Grands et petits, riches et pauvres, croyants et incroyants faisaient un cortège de regret et d'amour à ce moine que tous vénéraient et avaient applaudi. Libre-penseur, puis catholique sincère, il avait successivement quitté la toge pour la soutane et la soutane pour le froc de moine. Né avec son siècle et de son siècle, il en a connu toutes les douleurs et toutes les grandeurs. Malgré son siècle, il fut vaincu par une puissance qui le *transforma*. De même qu'aux âges de la barbarie, l'Eglise avait retiré du sein des hordes ennemies et triomphantes, des hommes dont elle broyait la nature sauvage, pour les transformer en prédestinés et en apôtres ; de même, à l'époque de la civilisation qui fut, si je puis parler ainsi, la barbarie de la pensée religieuse, l'Eglise choisit ce fils de la France, né d'un siècle libre-penseur, pour en faire l'émule des Colomban, des Boniface et des Martin, et lui confier un rôle sublime dans lequel il a pu se signaler comme ses prédécesseurs. Loin d'abdiquer l'énergie naturelle et les élans généreux qu'il tenait de sa race et de son siècle, il s'en servit comme de moyens pour s'établir le médiateur entre l'Eglise et le monde moderne, et lui amener, par légions de tous rangs et de toutes catégories, tous ces soldats, nés hors de son sein et changés par lui en héros chrétiens, défenseurs de la vérité. Cet homme qui a admiré son siècle et s'en est fait le docteur ; cet homme qui a rendu à la France catholique un immense service, puisque, grâce à la largeur si notoire et si incontestée de ses idées, grâce à son attachement aussi sincère que résolu, aux principes et au langage de la société moderne, il a conquis la liberté des Ordres religieux en France ; cet homme à qui Dieu semble avoir donné tout exprès la plus merveilleuse éloquence et l'esprit de son siècle, pour être mieux compris et qui, par sa parole chaude, pénétrante, rajeunie, a pu rappeler les immortelles vérités de la raison et de la foi et contribuer, avec tant de succès, à la renaissance catholique en France ; cet homme, vous l'avez déjà nommé c'est frère Dominique Lacordaire.

Doué d'un esprit actuel, progressiste, ouvert aux grandes et légitimes aspirations, il fut contredit, haï et regardé par un grand

nombre comme une pierre d'achoppement et de scandale. Persécuté par la malveillance puérile et aveugle des esprits *étroits*, le P. Lacordaire ne recula pas devant ce qu'il estimait être un devoir pour lui. "Ah ! je le sais, s'écriait-il un jour en présence d'une immense assemblée, il n'est pas besoin d'une armée pour arrêter ici ma parole, il ne faut qu'un soldat, mais pour défendre cette parole et la vérité qui est en elle, Dieu m'a donné quelque chose qui peut résister à tous les empires du monde." Il se montra ainsi le digne émule de son aîné, le célèbre St. Pie V. Ce dernier, n'étant encore que le Cardinal Alexandrin, répondit à son prédécesseur le Pape Pie IV à qui il avait déplu par sa droiture et son inflexible fidélité au devoir. "Très-Saint père, j'aurai toujours la ressource de rentrer dans l'Ordre de *la vérité*, si, pour avoir dit la vérité, je dois sortir du sacré Collège."

Ce fait de l'influence exercée par l'Ordre de St. Dominique, n'est pas contesté par les étrangers. Il n'est pas inutile de rappeler le témoignage de quelques uns d'entre eux, puisque, dirait St. Thomas, "testimonium extranei efficacius est."

Suarez,(1) emporté par l'admiration, appelle l'Ordre de St. Dominique, l'Ordre le plus parfait et le plus illustre de toute l'Eglise. Dante s'est fait un devoir de chanter, dans son poème à jamais célèbre, St. Dominique et ses fils et il prétend que ses accents inspirés sont bien au-dessous des mérites de ses héros. Le Père Liberatore montre que l'Eglise engage ses enfants à rendre grâces à Dieu pour le don inappréciable qu'ill leur a fait de son amour et de sa doctrine dans la personne de son très digne et très illustre Serviteur Dominique de Guzman : "Deus qui Ecclesiam tuam beati Dominici confessoris tui illuminare dignatus es *miritis et doctrinis.*

L'Ordre de St. Dominique a-t-il toujours répondu à sa mission ? Quarante mille martyrs, morts pour la vérité, et la longue série des savants et des docteurs qui, à travers les siècles, Albert-le-Grand à leur tête, ont illustré l'Ordre, nous donnent une réponse suffisamment éloquente.

Aussi avons-nous le droit de tirer cette concluison : Seuls, entre tous les Ordres religieux, nous avons eu le mérite de recevoir officiellement dans l'Eglise le titre glorieux d'Ordre de la vérité "Ordo Véritatis" et d'être reconnus et proclamés par le pape

(1) Tract. IX lib. II ch. IV : De Statu Religionis.

Clement IV "Nation sainte, gardienne de la vérité." Seuls, dans l'histoire de l'Eglise, nous avons formé une école dont les doctrines sont restées exclusivement catholiques. Nous sommes les théologiens et les prédicateurs attitrés des papes ; cet honneur conféré à Dominique de Guzman est un héritage sept fois séculaire qui donne à l'un de ses fils le privilège d'exercer actuellement le souverain pontificat de la science et de représenter l'orthodoxie officielle des hommes et des livres dans Rome et la catholicité. Seuls, nous avons un livre qui eut l'unique honneur d'être placé par le Concile de Trente à côté de la Bible, sur l'autel central autour duquel était réunie l'auguste assemblée : ce livre est la "Somme théologique de St. Thomas." Celui, a dit un pape, qui ne tiendrait pas du Maître sa doctrine serait dès lors suspect de n'être pas conforme à la doctrine catholique. "Or, s'il en est qui soient restés disciples exacts et scrupuleux du Maître, il est permis de croire que c'est bien nous. Si malheureusement, comme dans toute histoire humaine, des vestiges de défaillances se rencontrent çà et là, ils ne sont pas plus visibles que ne le sont sur le soleil les taches voilées par l'éclat de ses rayons.

Assurément d'autres familles religieuses sont venues après la nôtre et je me ferais un crime de ne pas admettre qu'elles ont droit à notre vénération pour la sainteté de leur origine, à notre reconnaissance pour l'énergie de leurs efforts et à la gloire pour le résultat de leurs travaux. Mais, quoiqu'on fasse, notre rang dans l'Eglise ne sera jamais discuté. "Lorsqu'on nommera plus tard la théologie catholique, a dit le P. Olivier, et qu'on voudra la désigner par un nom qui s'impose et ne souffre pas de réplique, on l'identifiera toujours avec St. Thomas, et par lui, avec l'Ordre des Frères-Prêcheurs ; car, comme il n'y a pas eu à travers les siècles, un autre homme qui ait pu revendiquer pour lui la gloire d'une *mission* exclusivement apostolique, si ce n'est Dominique, Père des Prêcheurs, et lui-même Prêcheur sublime, de même le plus grand des fils d'un père qui ne craint pas de rival, l'Ange de l'école, St. Thomas D'Aquin restera toujours, dans l'Eglise, le docteur attitré, le maître incontesté."

Elles sont donc pleinement réalisées, ces paroles que j'avais prises pour texte et que je suis heureux de redire en terminant : "Voici que mon esprit (la doctrine) qui est sur toi, et mes paroles (l'apostolat) que j'ai déposés sur tes lèvres, ne se retireront plus

de la bouche et des lèvres de ta postérité à travers les siècles."

Apologetique.

NOTIONS PRELIMINAIRES.

Chaque science est déterminée par son objet, c'est-à-dire par le *point de vue* sous lequel elle considère *l'être*. La métaphysique se distingue de la physique, parce qu'elle considère l'être sous sa *raison unique* d'être, tandis que la physique le considère sous la raison de *mouvement*.

La musique diffère des mathématiques, parce que la musique étudie l'être au point de vue des sons, tandis que les mathématiques l'étudient au point de vue de la quantité.

Mais il y a des sciences dont *l'affinité* est si grande qu'il est parfois très difficile d'en différencier le point de vue, l'objet, surtout avec les modernes qui tendent à faire de tout une science, divisant et subdivisant l'objet d'une science supérieure en objets secondaires d'où découlent autant de sciences subalternes et distinctes.

Aristote et St. Thomas n'ont ni divisé en traités, ni regardé comme sciences distinctes la psychologie, la biologie, la physiologie : elles ne formaient, à leur avis, qu'un seul traité, une seule science, le traité ou la science de l'âme. Comment, en effet, pourrait-on traiter de l'âme sans traiter à la fois de toutes ces sciences ?

Sous l'influence de cet esprit moderne, certains théologiens se sont évertués à prouver que l'apologétique diffère de la théologie proprement dite au point de s'en séparer et de former très réellement une science distincte. Je me permettrai de dire plus tard ce que j'en pense.

Les connaissances humaines peuvent se classer en deux catégories distinctes : les connaissances *rationnelles*, c'est-à-dire les connaissances que nous pouvons acquérir par les seules forces de la raison, et les connaissances supra rationnelles dont les principes révélés sont inaccessibles à la raison.

Dans l'ordre des vérités comme dans celui des êtres, que sont le *naturel* et le surnaturel? A ceci je réponds: dans l'ordre des êtres, la nature est tout ce qui est créé ou créable; or l'ordre des vérités n'étant que l'ordre des êtres "en tant que connus" l'ordre naturel est donc aussi tout ce qui est connu ou susceptible d'être connu par une intelligence créée. Dans ces deux ordres, Dieu est le surnaturel; car il n'y a que lui qui ne soit ni créé, ni créable, de même qu'il n'y a que lui qui se connaisse parfaitement.

Le naturel ou rationnel et le surnaturel ou supra-rationnel ainsi délimités, nous laisserons aux philosophes le champ si vaste des connaissances rationnelles, et nous traiterons seulement de l'ordre surnaturel ou supra-rationnel. En d'autres termes, nous ferons, en apologétique, acte de Théologien, et non de philosophe. Lors donc que nous réfuterons les systèmes de certains philosophes, nous attaquerons leurs erreurs en tant que contraires aux données non pas rationnelles mais supra-rationnelles.

Le droit canon et l'Ecriture Sainte mis de côté, il nous reste trois sciences, ou plutôt trois parties d'une même science: La Théologie proprement dite,—Les lieux théologiques—L'apologétique.

Elles seraient trois sciences distinctes dans la théologie ou science qui traite de Dieu, si l'on y trouvait trois points de vue absolument distincts, trois principes hétérogènes d'où elles déduiraient leurs conclusions: car une science se distingue d'une autre par son objet formel *quo*, ou en termes plus clairs, par le point de vue sous lequelle nous la considérons. Or dans la science théologique le point de vue est absolument *un;* la *lumière de la révélation* est le principe unique d'où l'on puisse déduire des conclusions. D'où il suit que la science théologique est *une*. Il ne peut y avoir tout au plus que des *aspects* secondaires de cette même science. L'apologétique est précisément l'un de ces aspects; elle est la théologie défensive, justifiant ses principes et ses conclusions. Les lieux théologiques en sont un autre aspect, puisqu'ils ne sont que l'étude de la méthode employée par la théologie pour se former comme science.

La métaphysique est une et ne se compose pas de trois sciences distinctes; cependant on peut la considérer alors qu'elle se forme comme science, ou défend l'irrévocabilité de ses principes et les déductions rigourenses de ses conclusions, ou étudie son

mode de déduction. De même la théologie est une seule et même science, qu'on la considère dans sa formation, dans la justification de ses principes ou dans la valeur de ses procédés.

Pour avoir une notion bien précise, il nous suffit de passer immédiatement à la définition des termes.

Etudions d'abord la théologie proprement dite et rendons-nous compte de ses divers objets.

Dans toute science on distingue trois objets: matériel, formel quod et formel quo.

L'objet formel quo seu ratio sub quâ est le point de vue sous lequel nous considérons l'objet formel quod d'une science. Or la théologie considère son objet sous la lumière de la révélation. La lumière de la révélation est donc l'objet formel quo de la théologie. C'est ainsi que, science supra-rationnelle, elle se distingue des sciences rationnelles qui considèrent toujours leur objet sous la lumière de la raison.

L'objet formel quod, qui est l'objet de nos considérations scientifiques, en théologie c'est Dieu considéré soit en lui-même, soit dans ses créatures, en tant qu'elles se rapportent à lui comme principe ou fin. De là les trois grandes parties de la Somme Théologique.

1a Pars. De Deo et de processione creaturarum à Deo.
2a Pars. De motu rationali creaturae ad Deum.
3a Pars. De viâ *ad* Deum seu de Christo.

L'objet matériel, comme le mot l'indique, est le *mobilier* d'une science : c'est *tout* ce dont elle s'occupe, sans prêter nulle attention au *point de vue* sous lequel elle s'en occupe. Ainsi, Dieu, ange, création, grâce, sacrement, vertu etc. voilà l'objet matériel de la théologie.

Voyons maintenant en quoi consistent les lieux théologiques et l'apologétique.

(1) Les lieux théologiques sont à la théologie ce que sont à la philosophie la logique et les topiques d'Aristote. Ils sont l'étu-

---

(1) L'importance des lieux théologiques n'a jamais peut-être été aussi bien comprise que de nos jours. De même que Descartes, posant la question de la méthode a attaqué la philosophie déjà existante, et l'a forcé de lui répondre si réellement le procédé, jusque-là employé par elle, était irréfutable et devait être accepté; de même le protestantisme a attaqué la théologie et lui a demandé compte de sa méthode jusque-là in-

de méthodique et réfléchie que la théologie fait de ses principes et de ses procédés scientifiques; en d'autres termes, ils étudient la nature et le nombre des sources où la théologie doit aller pui-

contestée. Avant Luther l'Eglise n'avait jamais senti le besoin de justifier ses procédés et de vérifier la valeur de ses principes. Il fallut répondre au révolté et lui rendre compte de la méthode, c'est-à-dire: défendre contre ses négations la théologie, en lui montrant la *valeur* de ses sources et de ses conclusions. Ce fut l'œuvre de Melchior Cano. Les *lieux* théologiques créés par lui sont dignes du plus grand génie, aussi bien à cause de l'ampleur du développement, qu'à cause de la "création de toutes pièces' de cette science de la méthode qui est son œuvre. Avant Cano il n'y avait jamais eu dans l'Eglise de lieux théologiques proprement dits.

Melchior Canus ou Cano est mort en 1560 au couvent de Tolède (Espagne.) Il a laissé à la postérité un de ces ouvrages qui n'ont jamais besoin d'être retouchés, et après lesquels tout le monde est dispensé de traiter le même sujet. Entré dans l'Ordre de St. Dominique à Salamanque au couvent de St. Etienne en 1523, il eut pour maître François Victoria, professeur à l'université de Salamanque, l'une des gloires dominicaines et théologiques de l'Espagne. Il eut l'honneur de lui succéder et de le surpasser. Le pape Paul III l'appela comme théologien au Concile de Trente. Une multitude de témoignages nous sont parvenus sur sa vertu et sur sa science. Qu'il nous suffise de citer celui d'un homme dont la partialité pour lui ne saurait exister. Ce témoignage est d'un Jésuite. Voici ce que dit de lui le Père Benoit Perrerius: "Ex omnibus theologis qui concilio Tridentino interfuerunt, Melchior Canus maximæ, clarissimæque famæ fuit Nemo ab illius ætate mysteria Sacrarum Scripturarum melius explicuit." Un autre Jésuite, le Cardinal Sforza Pallaricin, dans son livre sur la défense de la Société de Jésus—In vindicationibus Societatis Jesu—est obligé de reconnaître sa supériorité. Il en fait un portrait magnifique et termine par ces mots: "Per infensum nostræ familiæ hominem laudo. Sed laus judicii esse debet, non voluntatis, et merito non *amore* rependitur." En faisant l'éloge de Melchior Cano, je loue un homme, ennemi acharné de notre Société; mais la louange est le devoir du juge; elle n'est pas volontaire et certainement, dans le cas présent, elle n'est pas dictée par l'amour.

Après de tels éloges que sa supériorité arrache même à ses adversaires, il est inutile d'apporter les témoignages de Bagnès (son élève) de Contenson, de Noël Alexandre, d'Antonin de Sienne et de tant d'autres, ses admirateurs et ses frères.

A son retour du Concile, il reprit ses cours à l'université de Salamaque et travailla à cet immortel ouvrage qui est "connu de tout le monde ou du moins devrait l'être," dit Rohrbacker

Il fut, comme Pascal, un adversaire terrible des Jésuites. Il n'est pas même jusqu'au *titre* qu'ils *s'arrogent* de Société de Jésus que Cano n'ait contesté.

ser, discutant sur le caractère et l'importance de chacune d'elles, examinant les procédés requis pour tirer des conclusions vraies.

Qu'est-ce donc que l'apologétique? C'est l'art de défendre *efficacement* la vérité catholique selon le besoin des temps. Elle a un double point de vue *théorique et pratique*. Nous devons non-seulement étudier l'art de défendre la vérité catholique, mais encore appliquer cet art aux besoins des temps.

D'où ressort la division naturelle de ce traité en deux grandes parties, la première, concernant la théorie, et la seconde, la pratique.

Nous intitulons la première, "Apologétique théorique", et la seconde, "Apologétique appliquée".

la PARS. APOLOGETIQUE THEORIQUE.

CHAP. I.

ETUDE DE L'APOLOGETIQUE.

L'Apologétique, avons-nous dit, a pour objet la défenses efficace de la vérité catholique selon les besoins des temps. Son rôle est de défendre la théologie. Pour atteindre ce but, elle a recours à la méthode suivie par les sciences rationnelles. Dans l'ordre rationnel, chaque science défend et prouve ses propres conclusions et laisse la défense de ses principes à la science supérieure dont elle prend pour principes les conclusions. Les principes de l'une ne sont que les conclusions de l'autre. Toute science est responsable de ses propres conclusions, parcequ'une science n'é-

---

En expliquant le texte de la première épitre aux Corinthiens Ch. 1. "Fidelis Deus per quem vocati estis in *societatem Filii ejus Jesu Christi*, il disait:" Quæ sine dubio societas" *Cum Christi Ecclesia sit*,,' qui titulum illum "*sibi arrogant*" ii videant an "*haereticorum more*", penes se Ecclesiam existere mentiantur" C'est encore à lui qu'on attribue ce jeu de mots: "Cum Jesu itis, at non cum Jesuitis." Les Jésuites usèrent de toute leur influence pour l'éloigner de l'Espagne. François de la Cerda Dominicain, évêque des Canaries étant mort, Melchior Cano fut, à la demande du roi d'Espagne, nommé pour lui succéder. Malgré ses représentations il dût partir. Mais, arrivé à Cadix, il envoya lui-même au pape sa renonciation qui fut acceptée. A cette heureuse nouvelle, Cano reprit aussitôt le chemin de Salamanque où il retrouva sa chaire et ses Jésuites qui, cette fois, durent le subir usque ad mortem.

tant qu'un "instrument à déduction" de principes donnés, il s'en suit que les conclusions sont fausses lorsqu'elles sont mal déduites, et mal déduites lorsque "l'instrument à déduction" est mauvais lui-même. C'est pourquoi toute science doit défendre la légitimité de ses conclusions, lorsqu'on les attaque comme conséquences, c'est-à-dire comme mal déduites de leurs principes. Si au contraire on les nie comme *conséquent*, elle n'y peut rien, parcequ'alors la fausseté de ses conclusions viendrait non pas des moyens de déduction dont elle s'est servi ; non pas d'un *vice de procédé*, mais bien de la nature même de ses principes. Dans ce cas, c'est à la science supérieure de les défendre puisque ce sont ses conclusions.

Les sciences sont dans un état de subordination et de dépendance qui vient de la plus ou moins grande universalité de leur objet. Prenant pour *siennes* les conclusions de la science subalternante, la science subalternée opère sur elles ensuite pour son propre compte, et, par une série de déductions, arrive à leurs dernières conclusions.

Ce qui est conclusion chez l'une devient principe chez l'autre.

Il n'en est pas de même pour la science supérieure qui n'a que des principes basés sur l'évidence. Rejeter l'évidence serait absurde. Comme l'évidence se défend par-ell emême et ne se prouve pas, il faut en conclure que la science superieure se défend par elle-même, mais ne se prouve pas.

De tout ce que nous venons de dire, il résulte que *l'ordre de défense* des sciences rationnelles est basé sur leur propre classification. Mais dans l'ordre supra-rationnel cette *classification* n'existe pas, puisqu'il n'y a "absolument qu'une science" traitant de Dieu et de ce qui le concerne au *seul point* de vue de la *révélation*. Il n'y a pas la science de Dieu, la science des anges, la science de l'homme etc... par conséquent il n'y a pas la science subalternante et la science subalternée ; il n'y en a qu'une.

Les sciences diffèrent au point de vue rationnel et supra-rationnel, mais leur procédé de défense est le même. A cause de son double objet matériel et formel la science supra-rationnelle est indivisible et une, mais elle n'en est pas moins divisée en plusieurs traités subordonnés les uns aux autres. Les principes des uns ne sont que les conclusions des autres. En théologie, le traité de l'homme tire ses principes du traité des anges lequel emprunte

les siens au traité de Dieu.

L'apologétique *adapte* cette défense "aux besoins des temps," et pour le constater, il suffit de lire l'histoire de l'Eglise où l'on trouve toujours en présence les uns des autres les adversaires et les défenseurs de la vérité.

CHAP. II.

DE LA RAISON D'ETRE DE L'APOLOGETIQUE.

L'erreur et la vérité ont toujours été aux prises. De cette lutte incessante, il importe d'étudier les causes.

Posons d'abord ce principe: Nul effet *constant* ne saurait être sans cause *également constante.* D'un autre côté, il est hors de doute que tout homme de bien, possédant la vérité et pratiquant la vertu, doit avoir pour premier devoir de combattre le vice et l'erreur, même au risque de sa vie.

De ce double principe, vient la raison d'être de l'Apologétique qui a pour but de répandre la vérité et de détruire l'erreur. Or le meilleur moyen de combattre l'erreur et de la vaincre est de la rechercher non pas en elle-même, mais dans ses causes. Quelles sont donc les causes de l'erreur, ou, en d'autres termes, de la dissonance permanente entre la vérité et certains inesprits? Bien que nombreuses, elles peuvent néanmoins se ramener à trois.

La première, qui est la plus universelle et heureusement la moins coupable, c'est la *faiblesse* de *l'intelligence* ou plutôt ce sont les défectuosités de l'esprit, lesquelles peuvent avoir pour cause non-seulement sa faiblesse, mais encore le manque de culture, la culture exclusive, l'influence du milieu et le préjugé.

La deuxième et de beaucoup la plus coupable, c'est la *perversité* de la volonté.

La troisième, la plus restreinte, mais certainement la plus à craindre pour les penseurs, c'est la "diversité des lois imposées aux facultés de l'homme" dans l'ordre de la foi et dans l'ordre de la raison.

I

DEFECTUOSITES DE L'ESPRIT.

Les défectuosités de l'esprit viennent de plusieurs causes dont la première est la *faiblesse* de *l'intelligence.*

§

FAIBLESSE DE L'INTELLIGENCE.

L'intelligence, dit St. Thomas, jouit d'une certaine infinité; elle peut connaître une multitude d'objets, voire même tout ce qui est. Elle est donc en quelque sorte infinie. En principe, cela est on ne peut plus vrai, mais dans la réalité, dans le fait, quand cette intelligence se trouve *concrétisée*, *emprisonnée* en nous, si intimement liée à cet étrange composé humain qu'elle ne forme plus qu'un avec lui, jouit-elle réellement et pleinement de toutes ses facultés? Ne subit-elle pas, au contraire, toutes les conséquences de la pression du corps? N'est-ce pas par lui qu'elle perçoit tous les objets? N'en est-elle pas comme la mendiante? N'est-elle pas condamnée par là même à ne travailler que sur ceux-là seuls avec lesquels il la met en contact et de la manière dont il l'y met? Nous sommes donc à la merci de l'instrument ou des sens. Sont-ils bons et délicats et par suite, l'instrument est-il parfait, l'intelligence jouira alors d'une facilité, d'une puissance, d'une lucidité parfaite. Au contraire, l'organisme humain, l'appareil cérébral est-il émoussé, l'esprit est obtus. Est-il atrophié, l'intelligence est réduite à l'impuissance la plus complète. Aussi, Aristote ne cesse de l'affirmer: De la perfection des sens et d'elle seule dépend la supériorité de l'intelligence. En effet, puisque toute âme possède la même spiritualité et la même perfection, ce n'est donc pas à elle, mais bien au corps, à sa propre constitution organique, en un mot à ses sens que l'homme doit s'en prendre si, au lieu d'être la première intelligence de son pays et de son siècle, il n'est tout au plus qu'un esprit vulgaire, sinon un parfait imbécile.

Ainsi l'âme, à défaut d'un instrument propice est réduite à l'impuissance, ou tout au moins à la production d'œuvres médiocres. L'homme n'est trop souvent qu'un grand peintre qui, à défaut de pinceau et de couleurs, ne fait que des caricatures sinon des croûtes. La cause ce n'est pas l'âme, mais le corps, non pas l'artiste, mais l'instrument. Et dire que l'âme, ce divin artiste, ainsi mise à la *merci* des sens peut être condamnée durant toute une vie, non-seulement à ignorer les autres, mais à s'ignorer elle-même!

Et comme par une ironie du sort, c'est elle-même qui s'est

créé un si mauvais instrument, c'est elle-même qui a façonné ce corps qui l'emprisonne, qui la paralyse et la jette dans l'inconscience d'elle-même pour toute une vie.

La science, en effet, prouve qu'il appartient à l'âme de construire sa demeure. C'est à elle d'élaborer la matière et de façonner son corps. Elle en est le véritable architecte, et elle forme avec lui un composé tellement *intime*, que c'est à peine si notre intelligence parvient à les distinguer et à les étudier séparément. Ce principe s'applique non seulement à l'homme, mais à tout engendré.

L'œuf fécondé, pour se transformer seul en tissus et en organes, n'a besoin que du degré de chaleur et du milieu qui lui convient. Comment un simple composé chimique, homogène, tel qu'il existe dans l'œuf peut-il produire un vivant muni de chair, d'os, de bec, d'yeux, de griffes, de duvet? Bien plus, comment se fait-il que deux œufs, ayant la même composition chimique, donnent l'un un serpent, l'autre un poussin, celui-ci une tortue, celui-là un lézard ! C'est grâce au *principe vital*, au tout petit germe dont chacun de ces œufs est muni. S'il y a parfois vice organique, monstruosité, c'est parce que le germe pèche par excès (poulet à deux têtes) ou par défaut (poulet sans ailes.)

Chez les mammifères et surtout chez l'homme, le phénomène mystérieux de la reproduction devient plus compliqué. Ce n'est plus uniquement le *germe* ou l'idée directrice du principe vital qui agit ; le germe subit l'influence de la mère et est souvent gêné et contrôlé par elle. De là les prédispositions, voire même les difformités chez l'homme, de là également ces teintes de mélancolie, de tristessse, ces nuances de physionomie et de caractère presque infinies. La débilité ne vient ni de l'âme de la mère ni de l'âme de l'engendré, mais uniquement d'un vice de milieu. L'âme d'un engendré débile aura beau faire, elle ne pourra donner de la vigueur à la matière. Elle la façonnera, l'organisera, mais ne l'améliorera jamais.

L'humanité échappe-t-elle à ces inconvenients? Il est permis d'en douter, lorsque l'on constate que la plupart des hommes sont incapables de la moindre élévation intellectuelle et manquent totalement des aptitudes requises pour la conquête de la vérité. De là, tant d'incrédulité et de superstition, d'indocilité et d'esprit *railleur ;* car la raillerie est le dernier mot de l'ignorance, bien

plus, elle est la bêtise dans tout son épanouissement.

D'ailleurs la nature syllogistique nous montre bien la faiblesse et les tâtonnements de notre intelligence. Pour marcher avec quelque sûreté, il lui faut procéder, bon gré mal gré, par voie de recherche et de déduction, procéder par voie de *comparaison* et passer péniblement du connu à l'inconnu. Si les premiers principes s'imposent par leur évidence, il n'en est pas ainsi des conclusions qu'on en déduit; ce qui, par conséquent, nous montre combien est restreint le cercle de nos certitudes. Dès la troisième ou quatrième conclusion inférieure, la vérité se trouve déjà restreinte et obscurcie. L'erreur est d'autant plus possible que la raison s'éloigne de ces principes, et de là naît la difficulté pour l'étude de certaines sciences. Les arduités s'accroissent en proportion des difficultés inhérentes à l'objet qu'on lui présente. Si l'objet soumis à l'intelligence est concret, il lui fournit une plus grande précision. Si, au contraire, l'objet présenté par nous à ses études, est un objet insaisissable, comment notre faible intelligence pourrait-elle en déduire des conclusions rigoureuses et en établir une science certaine? L'objet, dans la biologie et la physiologie, par le fait même qu'il est la résultante de phénomènes très complexes, devient tout-à-fait insaisissable, du moins très-incertain. Quel baromètre ou quelle balance pourra nous en donner la mesure et les réduire à *l'unité?* L'avantage des sciences concrètes consiste précisément dans la possession de cette unité qui leur donne des proportions et des rapports faciles. Mais, en présence du mécanisme si compliqué de nos organes, comment établir des lois et évaluer des phénomènes? Le fait est que les phénomènes vitaux sont restés irréductibles à des principes mathémathiques et à des lois exactes. Il n'y a pas de méthode pour en fixer les lois et en déduire les conclusions. Vous devinez par là combien il est difficile d'éviter l'erreur et de frapper toujours au cœur de la vérité.

§§

MANQUE DE CULTURE

Deux classes d'hommes se partagent l'humanité: les hommes éclairés et ceux qui ne le sont pas. Les derniers forment ce qu'on appelle le peuple. Le peuple absorbé par son travail et sa pauvreté est incapable de s'instruire et de s'éclairer.

S'il en est ainsi du peuple, c'est-à-dire de la grande majorité du genre humain, les hommes éclairés arriveront-ils à force de recherches, à former dans leur esprit la concordance et l'immense synthèse de toutes les notions divines et humaines, à "ordinare" selon l'expression de St. Thomas, à établir l'équilibre, à mettre leurs idées partielles ou inexactes, atténuées ou exagérées, au *point précis* de la vérité? Pour en arriver là il faudrait sacrifier toute une vie à l'étude. Qui en a la possibilité? Car n'oubliez pas que la classe des éclairés se divise elle-même en deux catégories distinctes: celle des hommes qui sont libres de leur temps et qu'on appelle hommes de *loisir*, et celle de ceux qui sont obligés au travail par leur *pauvreté* et par les exigences de leur position. Cette dernière est sans comparaison la plus considérable et se compose d'hommes de gouvernement, de profession, de commerce ou de bureau qui, bien souvent, après avoir peiné tout le jour, sont contraints de prendre sur leur nuit. Une semblable servitude empêche de s'occuper des grandes questions qui agitent le monde et de se livrer à des études qui suffiraient, à elles seules, pour absorber toute une existence. "Elle est, dit le Père Lacordaire, avec l'orgueil de plus, parmi ces pauvres de l'intelligence que Jésus-Christ est venu évangéliser."

Et les parts ainsi faites, que reste-t-il flottant à la surface de l'humanité? Quelques privilégiés qui ont reçu du ciel le génie, chose rare, la fortune, chose moins rare, mais qui pourtant l'est aussi, et des dispositions à un travail soutenu. Génie fortune, travail, trois conditions nécessaires pour devenir une intelligence supérieure et arriver à cette royauté de la pensée incomparablement plus belle et plus noble que toutes les couronnes et toutes les fortunes des rois." Parmi ces favorisés du moins, est-ce que tous conquièrent la vérité, ou si là encore, ne rencontrons-nous que le petit nombre? Hélas! chose triste à constater et encore plus triste à dire, bien peu parmi ceux-là ont la noble ambition, la patience et le courage d'y arriver. On aime mieux jouir de sa fortune et de son temps, que de passer ainsi sa vie loin des plaisirs du monde, dans un cabinet d'études à épuiser ses forces dans de si nobles recherches et à pâlir sur les livres. Combien peu parmi ces doués de la fortune et de l'intelligence, à qui le monde sourit et offre ses séductions, ne lui demandant qu'à se laisser vivre et porter par lui sur le flot qui entraîne une jeunesse toute avide de

plaisirs ; combien peu s'estiment trop grands pour descendre si bas !

§§§

PREJUGE

Il est une troisième cause qui paralyse l'intelligence et élève une barrière entre elle et la vérité. Plus terrible et moins évitable que toute autre à cause de l'inconscience dans laquelle se trouve celui qui la subit, cette cause est le *préjugé* qui nait ordinairement d'un vice de formation et de l'*influence du milieu.* Cette influence le rend presque *incorrigible*, parce que celui qui en est atteint ne peut même pas s'en rendre compte. Le sût-il d'ailleurs, et fut-il un génie capable de juger son époque et de maîtriser ses préjugés, le courage lui manquerait. "Après avoir vaincu sa nourrice et ses maîtres, dit le Père Lacordaire, il reste à l'homme de génie une autre tâche, celle de vaincre sa nation et son siècle.

En a-t-il le pouvoir ? Cela s'est-il vu ? Quel homme, si grand qu'il soit, ne porte pas sur son front le signe de son peuple et le signe de son siècle ? Si nous étions nés il y a six cents ans, si même sans changer de siècle, nous étions nés dans telle ou telle partie du globe terrestre, serions-nous ce que nous sommes ? Pourquoi la France est-elle catholique, la Prusse protestante, l'Asie musulmane ? D'où vient cette énorme différence entre des peuples pourtant si voisins ?" (1)

Le préjugé est donc une des grandes causes de l'erreur. On le subit, la plupart du temps par inconscience, et, en fut-on conscient, comment remonter le courant et aller à *l'encontre* de son pays et de son siècle ? Le sage Socrate et un autre encore plus sage Jésus-Christ, pourraient nous en dire quelque chose.

---

(1) Lamennais, le Tertulien moderne, le fougueux, le personnel, l'obstiné Lamennais, qui croyait que la volonté suffit à tout, ne pouvait s'empêcher pourtant d'écrire : Plus je vais, plus je m'émerveille de voir à quel point les opinions qui ont en nous les plus profondes racines dépendent du temps ou nous avons vécu, de la société où nous sommes nés, et de mille circonstances également passagèrent. Songez seulement à ce que seraient les nôtres si nous étions venus au monde dix siècles plus tôt, ou dans le même siècle à Téhéran, à Bénarès, e Taïti."

§§§§

CULTURE EXCLUSIVE.

"Ars longa, vita brevis" dit-on souvent. Aussi, pour parvenir, on se confine dans une spécialité. C'est très bien, mais l'inconvénient est qu'on ne s'occupe plus d'autre chose, et, à force d'être enfermé dans son laboratoire à broyer les caillous et à analyser les urines, on finit par se figurer qu'il n'y a rien au-delà et qu'on a le dernier mot de tout. Ce danger est d'autant plus grand que la science est moins élevée et plus matérielle, comme la médecine, la chimie etc. L'habitude des sciences concrètes paralyse et diminue insensiblement la puissance intellectuelle de l'homme. Ce n'est pas à dire qu'elle la rende absolument inapte aux spéculations abstraites, puisque l'intelligence travaille sur toutes les sciences de la même manière, avec le même mécanisme. Ce n'est pas comme un membre inactif qui, par excès de repos, se paralyse et s'atrophie. Mais à force de ne s'occuper que de la même science, on finit par en être ébloui au point de ne plus rien voir que par elle et pour elle.

II

PERVERSITE DE LA VOLONTE.

Les hommes qui renoncent à leurs plaisirs ou à leurs travaux pour se livrer à l'étude de la science n'ont pas la faculté du *dédoublement*. Ils apportent avec eux tout ce qu'ils ont : penchant, habitudes et volonté, causes inévitables des affections désordonnées. On a beau faire, on a toujours, sinon des travers d'esprit, du moins des conclusions pratiques dont on ne se sépare point. Un homme qui a vécu, a des convictions. Or l'homme qui se livre à l'étude, a déjà vécu. C'est dire qu'il a un but déterminé. Malgré lui, il est et restera ancré dans un vouloir de vingt, trente ans d'une conduite plus ou moins vertueuse ou désœuvrée. Il croit chercher la vérité et il cherche son caprice. Il s'imagine avoir la passion du vrai et il n'a que la passion de son *vouloir*. Le malheur est que, le plus souvent, cet homme est inconscient.

Tout en étant convaincu qu'il recherche la vérité, il ne travaille qu'à justifier ses préjugés, à excuser son avenir et son passé, caressant tel ou tel caprice, favorisant telle ou telle inclination dont il ne veut ou ne peut se défaire. Cela n'arriverait pas si l'homme était capable de dédoublement et n'était pas abso-

lament un. Il est un composé moral et intellectuel qui ne saurait divorcer d'avec lui-même. Or ce qui étonnera peut-être et n'en est pas moins réel, c'est que la définition de l'homme "un être libre", vraie en principe est fausse en pratique. Malgré lui, l'homme subit toutes sortes d'influences. Un sourire, un regard suffit pour lui faire aimer aujourd'hui ce qu'il détestait hier, pour lui faire estimer juste et légitime ce qu'il condamnait, un instant auparavant, comme injuste et coupable. Il arrive ainsi que l'intelligence, au lieu de déterminer la volonté se trouve déterminée par elle. Toutes les fois qu'une passion véhémente se dresse devant la volonté, et lui commande, cette faculté maîtresse cède généralement; car elle la presse et la domine avec une telle violence que la volonté tremblante et éperdue n'ose même pas prendre conseil de l'intelligence. Voilà pourquoi l'homme esclave d'une passion, entendra difficilement raison.

Il y a dans l'homme un *premier moteur immobile* qui imprime à tous les autres son propre mouvement. Que vous l'appeliez passion dominante, tenacité de caractère, travers d'esprit, ce moteur existe, fait pivot dans notre vie et autour de lui gravite tout notre être. Est-il anormal, le mouvement qu'il imprime sera dereglé et notre vie sera celle d'un désœuvré. Il importe donc d'y maintenir et d'y retablir l'ordre. Ce ne peut être le résultat que d'un effort, grand mais nécessaire, pour rester des hommes libres, des hommes "raison" et non des hommes *impression*.

La perversité de la volonté est certainement le plus grand obstacle que rencontre la vérité non spéculative mais pratique. S'agit-il de sciences purement spéculatives, n'entrainant à leur suite aucune conséquence pratique, les opinions ne diffèrent pas. S'agit-il au contraire de principes d'où découlent des conclusions pratiques, c'est alors que règne la plus grande confusion. Et voyez-vous, la raison en est bien simple, c'est que ces conclusions s'attaquent à des vouloirs de trente et quarante ans peut-être, lesquels, bien qu'inconscients, ne permettront pas à l'intelligence de tirer ses conclusions. Instinctivement, sans s'en rendre compte, des hommes intelligents ne voudront pas, selon l'affirmation de l'Ecriture, connaître le vrai par crainte d'avoir à faire le bien. Leurs passions les dominent, elles ont tout pouvoir sur la volonté, mystifient l'intelligence, l'obligent à se ranger de leur côté et à opérer sous l'impulsion de leur propre mouvement.

Ce qui rend ces passions souveraines et leur communique cette fixité, c'est leur objet sans cesse *convoité.*

Un homme est il épris d'amour, il fera tout pour jouir de l'objet aimé. Il en fera l'unique but de ses recherches, de ses occupations, de toute sa vie. Son intelligence, sa volonté, toutes les plus nobles facultés de son être graviteront autour de cette passion, subissant ses caprices, et essayant même l'impossible pour le triomphe de son vouloir. Il ne faut donc pas s'étonner de la rareté des conversions, et de rencontrer partout l'erreur à côté de la vérité. Une intelligence *mise au service* des passions mauvaises, ne peut qu'errer. Plus elle cherche, plus elle s'égare, parce que son rôle ne consiste qu'à trouver, à force de subtilités et de détours, des *motifs justificateurs* à la volonté déjà pervertie.

III

DIVERSITE DES LOIS IMPOSEES AUX FACULTES DE L'HOMME DANS L'ORDRE RATIONNEL ET SUPRA-RATIONNEL

Une difficulté se présente au savant. Par la diversité des lois imposées à l'intelligence dans l'acte de foi et dans l'acte de compréhension, le savant, désorienté, se trouve presque dans l'impossibilité de produire un acte qui lui est inconnu. Cette difficulté ne vient pas de l'ordre supra-rationnel pris en lui-même, parce que la vérité ne saurait contredire la vérité, à quelque ordre qu'elle appartienne, mais elle vient de la différrence de *procédés* imposés à l'intelligence pour l'acte d'adhésion à la vérité dans les deux ordres. Dans l'acte rationnel, l'intelligence connaît une vérité, un principe et, en déduit les conclusions. De là l'adhésion complète de l'intelligence et conséquemment de la volonté. Je vois très bien le comment et le pourquoi, en un mot je comprends et c'est précisément parce que je comprends que je donne mon adhésion, c'est parce que mon intelligence a vu que ma volonté suit.

Dans l'acte de foi, c'est précisément le contraire qui a lieu. Dieu impose-t-il à l'homme une vérité de foi, l'homme ne la comprends pas, et c'est pourquoi il ne peut y adhérer sans effort. Ce n'est pas la raison qui entraîne la volonté, mais la volonté qui, acceptant cette donnée de foi, entraine à sa suite l'adhésion de l'intelligence, et lui *ordonne* non pas de voir mais d'accepter sans voir.

Les illumés, habitués à tout croire, à adhérer à tout ce qui les dépasse, produisent sans effort, l'acte de foi, parce qu'il leur devient, pour ainsi dire, connaturel. Ils y sont d'autant plus enclins qu'ils le produisent plus souvent. Cet acte, du reste, accommode parfaitement les esprits paresseux, qui, en toutes choses, aiment mieux croire que de se donner la peine de voir.

De là ce double courant des esprits. Les uns sont toujours portés à agrandir le domaine de la foi au détriment du domaine de la raison. Les autres demandent pour adhérer à une vérité de foi le secours d'une démonstration scientifique ; comme si croire était voir, comme si les vérités de foi pouvaient se démontrer. Ils ne comprennent même pas qu'il puisse exister en dehors du procédé scientifique quelque chose qui vaille une démonstration. C'est très beau, disait Aristote, (1) des livres de Moïse, le malheur est que ça ne prouve pas.

Ces derniers ont besoin d'être consolés en leur avouant que nous n'en voyons pas plus qu'eux, et que, n'en déplaise à Mr de Châteaubriant, c'est tout au moins se rendre risible quand au sortir d'une conférence du Père Lacordaire, on ose s'écrier : "la Trinité est démontrée !" Les vérités surnaturelles s'acceptent ; elles ne se démontrent pas. Pour y adhérer nous n'avons qu'une raison et cette raison, c'est Dieu, vérité première, qui s'est incarné et nous a parlé. Or, quand Dieu a parlé on n'a plus qu'une chose à faire, à *croire*, c'est-à-dire a soumettre sa propre raison à Lui, raison suprême.

Les premiers, à cause de leur inclination même, sont tombés dans l'excès contraire. Au lieu de laisser à la raison le domaine qui lui appartient, ils envahissent sans cesse son terrain. C'est l'écueil contre lequel se sont heurtés tant de sectes d'illuminés, fidéistes, traditionnalistes etc... et tant de chrétiens étrangers aux sciences. Ne les connaissant (2) pas, ils en ont peur. Dans la pratique ils ont une excessive défiance contre tout ce qui est scientifique, se démontre et est du ressort de la raison. Ils ne sont pas de ceux qui, comme Balfour Stewart et Tait peuvent dire : "Nous

(1) On a attribué ce fait à Aristote : se non e vero e bene trovato.

(2) Le premier des biens, dit St. Grégoire de Nazianze, c'est la science ; et je n'entends pas seulement la nôtre, qui s'attache au salut et à la beauté des biens spirituels, je parle aussi de la science profane, que tant de chrétiens, bien aveuglés sans doute, rejettent comme pleine d'écueils et

nous efforçons de voir les choses avec deux *yeux*; l'œil de la science et l'œil de la foi ...; nous renonçons à satisfaire les critiques extrêmes, soit du côté de la science, soit du côté de la religion, qui regardent un homme, ayant deux yeux comme un monstre. " Ces esprits timides ne manquent pas de culture intellectuelle; ils ont même un certain vernis littéraire et théologique; mais, étrangers aux sciences, ils ont peur de la raison et sont portés à restreindre sans cesse son domaine au profit du supra-rationnel. C'est ce qui explique leurs frayeurs bizarres à propos de tout ce qui dépasse le cercle de leurs petites connaissances. Ils ont leur mappemonde tracée par eux, et malheur à qui l'oserait dépasser! sans doute nous ne devons pas tout donner à la raison; mais encore faut-il pouvoir lui demander sans crainte le *pourquoi* des choses.

CHAPITRE III

DE LA POSSIBILITE DE L'APOLOGETIQUE

Ce chapitre se divise naturellement en deux parties: la première consiste à démontrer *l'absence de contradiction* entre la raison et la foi; la seconde, à se demander quelle est la *valeur* de l'argument apologétique.

---

de dangers, comme éloignant de Dieu...... Ne méprisons pas la science parce qu'elle déplait à quelques uns, et regardons ses ennemis comme des grossiers et des ignorants. Ils voudraient que tout le monde leur ressemblât pour cacher leur ignorance dans celle des autres. N'avoir que les mœurs ou la science toute seule, c'est n'avoir qu'un œil. Mais ceux qui brillent dans les deux à la fois, véritables ambidextres, ceux-là sont les parfaits (Oratio XLIII, 10, 12. V Revue des questions scientifiques, t. VI, p. 31)

Saint Augustin, en qui se résume la science des Pères de l'Eglise, écrit à son tour: "Il arrive souvent qu'en ce qui regarde le ciel, la terre et ses divers éléments, le mouvement des astres, les éclipses, le retour des saisons, la nature des animaux, des plantes et des pierres, un incrédule a acquis par l'expérience ou par le raisonnement, des connaissances très certaines. Il est vraiment honteux, souverainement dangereux pour la foi, qu'un chrétien prétendant parler sur ces matières d'après l'enseignement des Ecritures, soutienne en présence de savants, étrangers à nos croyances, de telles insanités (ita delirare), des erreurs tellement opposées à la vérité scientifique qu'elles les font éclater de rire." (De Gen. ad. litt. lib. I No 39)

§

ABSENCE DE CONTRADICTION

(1) "La mise en harmonie de la raison et de la foi est une nécessité pour le croyant intelligent. L'homme qui croit avec tout son esprit veut savoir ce qu'il croit et pourquoi il le croit. La foi ne suppose point l'abdication de la raison : au contraire, elle en est le complément divin ; et, en acceptant son témoignage, l'homme agrandi s'élève jusqu'à Dieu dont il connaît désormais, en quelque mesure l'inaccessible mystère. La raison lui disait qu'au-dessus de la nature et de l'humanité était Dieu : la foi lui transmet ce que ce Dieu ineffable a bien voulu enseigner sur lui-même.

Or, depuis le Christ jusqu'à nos jours, à tout instant, par mille esprits, à des points de vue divers, suivant les doctrines régnantes, le problème de l'harmonie entre la raison et la foi s'est posé et résolu.

Jean et Paul sont les premiers qui dans l'ère chrétienne, divinement inspirés, ont posé les bases de l'équilibre entre ces deux puissances faites pour tout sonder : la raison qui a pour domaine la nature, l'homme, et, (si l'on osait dire) l'existence de Dieu ; la foi qui a pour domaine les profondeurs, la vie intime de Dieu. Justin, Origène, Tertullien, Clément, Grégoire, Ambroise, Augustin, Jérome, Basile, Chrysostôme, Anselme, Pierre Lombard, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Alexandre de Halès, Bonaventure, les docteurs du quatorzième et du quinzième siècle, Suarès, Bellarmin, Contenson, Noël Alexandre, Pascal, Bossuet, Fénélon et tant d'autres, qu'ont-ils fait, chacun dans leur siècle, et tour à tour, à quoi ont-ils consacré tant de labeurs et tant de génie ? A résoudre le problème des rapports entre la raison et la foi."

"On ne saurait trop sur ce point accumuler les clartés, et, autant que possible, faire l'évidence. Même après les doctes traités des Du Perron, des Leibnitz, des Nicole, des Bergier, des théologiens protestants eux-mêmes, des Euler en Suisse, des Jacques Abbadie en France, des Paley en Angleterre, après les dissertations savantes des La Luzerne, des Du Voisin, des Gerdil, les éloquentes conférences de Frayssinous et de Lacordaire, il reste à moisonner de belles gerbes dans ce champ nouveau que le dix-huitième siècle n'a pas exploré."

(1) Père Didon : La science sans Dieu.

"Nous y convions tous les esprits qui ont à cœur de raffermir et d'exalter la foi chrétienne.

Sans doute, le problème de la foi n'est point un théorème de géométrie, qui, démontré par A+B, subjuge les esprits les plus récalcitrants, il intervient un élément moral, une part de liberté, un don de Dieu dans l'adhésion totale de la raison à la vérité révélée. Mais il faut aussi une lumière suffisante et ce serait manquer de respect à la raison et à Dieu que d'accepter la parole divine, sans qu'on ait invinciblement démontré que celui qui parle est Dieu. Je ne comprendrai peut-être pas ce qu'il me dit : quoi d'étonnant? Il me domine, mais je saurai qu'il est Dieu ; quoi de plus rationnel alors que de m'incliner devant un tel témoin?"

"Si l'objet de ma foi pouvait être démontré, il serait du même ordre que ma raison ; cela même accuserait sa pauvreté. Mais je prouve que Dieu me le propose, et voilà pourquoi en me courbant, la raison ne s'amoindrit pas ; elle grandit au contraire ; elle sort d'elle-même ; et, conduite par Dieu, elle entre les yeux bandés dans l'ordre divin, Là est tout le secret de concilier la raison et la foi."

La théologie a déjà é[illegible] surabondament cette thèse. Non-seu-lement elle a prouvé la *possibilité*, la *convenance*, de la révélation mais elle en a démontré la nécessité et le fait. C'est précisément ce qui me dispensera d'être long sur chacun de ces sujets. Je ne pourrai cependant les passer sous silence. Il me faudra les exposer à un point de vue spéciel, pour en établire la défense contre les erreurs régantes. Toutes ces thèses viendront, chacune à leur place dans *l'Apologétique appliquée*. Ici je me contenterai d'une thèse générale nécessaire à l'étude de la partie théorique ; car vous comprenez aussi bien que moi, que d'une part, l'absence de contradiction entre la raison et la foi, est une condition essentielle de la possibilité d'une Apologétique. En effet, si les vérités de l'ordre naturel contredisent l'ordre surnarel, il est évident qu'elles ne peuvent ni l'établir ni le défendre.

D'un autre côté, si l'argument apologétique n'a aucune valeur, à quoi bon faire de l'Apologétique ? C'est donc précisément la doubbe chose qu'il importe d'établir dans ce chapitre et c'est vous dire assez sa raison d'être dans cette partie *théorique* de notre travail.

Cette thèse suppose évidement l'ordre supra-rationnel déjà éta-

bli et le fait de son existence hors de toute discussion. Bien entendu, lorsque de l'Apologétique théorique nous passerons à l'Apologétique pratique, nous ne commencerons pas par démontrer à l'incrédule l'harmonie entre deux ordres dont nous ne lui aurons pas même démontré l'existence.

Posons d'abord ce principe. Toute contradiction suppose rencontre. Or, entre le rationnel et le supra-rationnel, il n'y a pas rencontre possible ; tous deux évoluent sur deux plans superposés. Pour se rencontrer et se heuter, il faut marcher sur le même plan. Or, l'objet de la science est la nature." plan inférieur" et l'objet de la foi Dieu, c'est-à-dire la surnature, l'incrée, plus que cela, l'incréable" plan supérieur."

Où sont donc les conflits possibles? que les savants veuillent bien le dire! L'ordre supra-rationnel dépasse l'ordre rationnel ; il ne va pas à son encontre et ne le contredit pas, puisqu'il est au-dessus de lui. Vous le prouver directement, je ne le puis, pas plus que vous me prouver le contraire. Pour prouver qu'il y a contradiction entre deux vérités, entre deux termes, il faudrait les connaître. Or, dans le cas présent, l'un des deux vous échappe et vous dépasse. Que pouvez-vous en affirmer? Comment pouvez-vous me démontrer la prétendue contradiction entre les deux si vous n'en connaissez qu'un seul? M'objectez-vous la science? qui vous a dit que la parole de Dieu a contredit la science? Si oui, sur quoi donc, s'il vous plait? Je serais bien aise de le savoir.

Il est indispensable d'établir tout d'abord ce point capital : "Autre chose est la science, autre chose l'opinion des savants. Autre chose est le dogme catholique, autre chose l'opinion des théologiens. Or que fait l'irréligion attaquant la religion au nom de la science? Elle oppose tantôt les théories *douteuses* des savants qu'elle confond avec les enseignements *certains* de la science, aux doctrines certaines de l'Eglise ; ou bien elle oppose les opinions plus ou moins probables des théologiens qu'elle confond avec la doctrine *certaine* de l'Eglise, aux enseignements *certains* de la science. De là des contradictions flagrantes, des conflits sur lesquels il serait pourtant si facile de s'entendre. Il n'y aurait qu'à ne jamais faire dire à l'Eglise ce qu'elle n'enseigne pas et à la science ce qu'elle ne prouve pas, à ne jamais confondre science avec savants, Eglise avec théologiens, car, autant je con-

cède que des conflits peuvent èclater entre savants et théologiens, je nie au contraire, qu'il puisse en être ainsi entre la vraie foi et la vraie science. C'est pourquoi lorsque vous rencontrerez une théorie scientifique s'opposant à vos croyances ou système théologique s'opposant à votre science, demandez vous toujours : Cet-théorie scientifique contraire à la foi est elle démontrée par la science ? Ce système théologique contraire à la science est-il imposé par la foi ? Vous verrez par vous-même que si les savants et les théologiens peuvent se contredire, la foi dans ses dogmes et la science dans ses certitudes ne se contredisent jamais.

§§

VALEUR DE L'ARGUMENTATION APOLOGETIQUE.

Pour connaître au juste la *valeur* de l'argumentation apologétique, le meilleur moyen est de procéder par syllogisme. Si nous n'avons pas les moyens de *forcer l'adhésion* des adversaires, nous avons du moins celui de nous défendre.

La vérité à démontrer est celle-ci : L'apologètique a à son service un procédé défensif suffisant.

L'apologétique, disent les adversaires, n'a pas à son service un procédé suffisant. Donc la thèse est fausse. En voici la preuve.

Une science qui n'a à son service que des preuves rationnelles ne possède pas un procédé suffisant pour prouver le supra-rationnel.

Or l'apologétique est une science qui n'a à son service que des preuves rationnelles. Donc l'apologétique ne possède pas un procédé suffisant pour prouver le supra-rationnel.

Je distingue la mageure.

Elle ne possède pas un procédé suffisant pour démontrer le supra-rationnel, je le concède ; pour le défendre, je le nie.

J'accepte la mineure et je distingue la couclusion de la même manière que je l'ai fait pour la majeure.

INSTANCE

Or le procédé apologétique n'est pas un procédé défensif suffisant, donc la difficulté reste. En effet,

Un procédé d'argumentation qui ne repousse pas victorieusement toute attaque, n'est pas un procédé défensif suffisant.

Or le procédé apologétique ne repousse pas victorieusement toute attaque (celle des rationalistes spiritualistes par exemple.)

Donc le procédé apologétique n'est pas un procédé défensif suffisant.

Je distingue la mineure.

Le procédé apologique ne repousse pas toute attaque d'une façon positive, je le concède ; d'une façon négative, je le nie.

INSTANCE

Or il ne peut même cela, donc la difficulté reste. Et nous n'avons pour le prouver qu'à faire le syllogisme suivant.

Seul le procédé qui manifeste la fausseté de tout système opposé est un procédé négatif suffisant.

Or le procédé apologétique ne manifeste pas la fausseté de tout système opposé (exemple celui des spiritualistes.)

Donc le procédé apologétique n'est pas un procédé négatif suffisant.

Je distingue la mineure.

Le procédé apologétique ne manifeste pas la fausseté de tout système, en tant que complètement faux, je le concède ; en tant qu'insuffisant, je le nie. (Cette insuffisance je la prouve en établissant historiquement et indubitablement le fait d'une révélation existante.)

IIa PARS. APOLOGETIQUE APPLIQUEE.

Dans la première partie de cet ouvrage nous avons étudié la théorie de l'Apologétique. Il nous reste à l'appliquer selon les besoins des temps.

L'apologétique au 19e siècle, n'a pas suffisamment répondu au besoin de son temps. Elle n'a pas été scientifique et notre siècle est, par excellence un siècle positif et qui a le culte de la sience. La raison de cette tendance, même en philosophie, vient précisément du développement extraordinaire des sciences positives. L'origine de cet esprit scientifique et positif remonte à la Renaissance, époque où l'on commence à substituer le *fait* au *mot*. Mais la gloire d'être le témoins de son apogée était réservée au 19e siècle où l'on se paie de chose et non de mots. Par malheur, les succès l'enorgueillirent au point de croire que le *naturel* qui

l a si bien servi, suffit à tout. Voilà pourquoi il méprise tout ce qui le dépasse et a la prétention puérile de traiter du nom de chimère tout ce qui n'est pas du domaine scientifique et ne tombe pas sous le contrôle direct de l'expérience. Dès lors, il ny a plus de philosophie, plus de religion, puisque l'objet de la métaphysique et celui de la religion échappent à ce contrôle.

C'est aller trop loin. Car l'expérience n'a sur la métaphysique que le droit de l'obliger à ne point supposer des causes démenties par des phénomèse. Elle n'a sur la religion que le droit de l'obliger à prouver ses titres et à ne point s'incliner devant de faux témoins.

Au commencement de notre siècle, la faute capitale de l'apologétique a été de ne pas tenir assez compte de cet esprit positif et des progrès des sciences. C'est précisément le cachet scientifique qu'elle n'a [illegible] elle a au contraire celui de la sentimentalité et de l'esthétique, à la manière de Châteaubriand.

Vers le milieu du siècle les idées changent, mais ce n'est pas encore pour combattre sur le véritable terrain des sciences. C'est la revendication en France des droits de l'homme et l'appel suprême à la vraie Liberté. De là cette allure libre, dégagée et sociale, ces accents vrais et puissants que l'apologétique prit dans la bouche du perè Lacordaire, sous la plume de Montalembert et de toute cette école.

Vint enfin l'époque des sciences. Et le grand tort de l'apologétique fut de *confondre* la science avec l'usage qu'en ont fait les philosophes et les savants contre la foi. C'est ce qui explique cette haine des Apologistes contre tout ce qui touche aux sciences. Lamenais, Veuillot, Joseph de Maistre, Dupanloup ont ce cachet antiscientifque qui caractérise leurs écrits. Leur unique occupation semble être de grandir la foi en abaissant la raison. La nôtre, au contraire sera de grandir la foi en grandissant la raison, en l'enrichissant de tout ce qui est scientifique et certain, dans les nombreuses et très nobles découvertes de la science moderne. Nous nous défendrons, non en rejetant la science, mais en l'appelant à notre aide.

DIVISION

L'apologétique pratique ou appliquée se divise en deux parties. La première en considère la *forme négative* et la second la

forme positive.

La forme négative n'est que la rectification de l'ordre rationnel. Elle a pour but de rectifier les conclusions fausses de tout système qui implique la négation d'une ou de plusieurs vérités rationnelles, nécessaires à la foi, sans lesquelles elle ne peut établir ses preuves et constituer son domaine. Elle est donc " une rectification rationnelle de tout système philosophique insuffisant ou erroné."

La forme positive a pour but *d'établir directement* l'existence du supra-rationnel par une exposition méthodique des preuves qui manifestent cette existence. Elle est donc "Une exposition *critique* des preuves de l'ordre supra-rationnel.

1ère SUBDIVISION

FORME NEGATIVE

Les systèmes philosophiques que nous étudions dans cette première partie nient l'ordre supra-rationnel, ou n'en tiennent aucun compte et faussent certaines vérités rationnelles présupposées par les dogmes.

En tant qu'ils nient le supra-rationnel, ces systèmes Transcendantalistes, matérialistes, positivistes et même spiritualistes, soutiennent une *erreur commune*, et c'est pourquoi nous ne les réfuterons pas séparément, mais collectivement, dans la seconde partie ou forme positive de l'apologétique appliquée.

Nous n'examinerons maintenant que les erreurs propres à chaque système niant *une* ou *plusieurs* des vértés nécessaires à la démonstration du supra-rationnel.

Afin de suivre une marche scientifique dans la réfutation de ces divers systèmes, nous prendrons pour point de départ, le système le plus opposé au supra-rationnel, et nous remonterons ainsi graduellement jusqu'au système qui s'en rapproche davantage. Cette classification est d'autant plus facile, qu'elle se fait suivant un principe commun qui est la "*plus ou moins grande étendue que l'on prête à la raison dans la connaissonce de la vérité.*"

§

SUBJECTIVISME

De tous les systèmes régnants, le plus opposé est le Tran

cendantalisme ou subjestivisme avec lequel nous n'avons aucun principe commun : pas même celui de la raison, puisque cette école doute même de la raison.

Le Transcendantalisme ou psychologisme Allemand a poussé la négation à ses dernières limites en niant même les principes ou vérités premières sur lesquelles s'appuie l'esprit humain dans ses recherches. Après avoir tout rejeté sans autre motif qu'une fin de non recevoir, elle établit elle-même à *priori*, sans se donner la peine de les justifier, des principes fondamentaux qu'elle pose et admet sans discussion. Cette école a eu pour chef le trop célèbre Emmanuel Kant.

Descartes le premier a placé la certitude philosophique dans le sujet. Il est parti de cette formule devenue célèbre : "je pense, donc je suis."

Emmanuel Kant, plus conséquent que Descartes, s'enferma dans le moi, et s'y emprisonna pour n'en plus sortir. Voici son procédé : Du phénomène de ma pensée et de mon existence, je déduis que les "lois" par lesquelles je connais les choses au dehors sont des lois imposées aux choses par ma pensée. Sont-elles également les lois des choses ? Je n'en sais rien. Je ne puis pas le savoir ; toute la *réalité* de ces mots :—cause—effet—espace—substance—accident—mouvement—temps—fini et infini, venant de mon intelligence et non des choses, étant autant de *modes* d'être de ma pensée.

Descartes, catholique avant d'être philosophe, admet l'existence réelle du non moi, non pas en vertu de son système, mais de la véracité divine.

Kant, moins scrupuleux et plus conséquent, doute de tout, même de la véracité divine, et de l'existence de Dieu. Il n'a de certitude que sur "l'existence du moi." C'est logique, puisqu'il a creusé un abîme entre le moi et le non moi.

Je ne m'attarderai pas à vous décrire la marche de cette idée dans son évolution allemande. Je me contenterai de vous indiquer les principaux systèmes sortis du système Kantien, et de vous montrer que, au fond, la différence entre eux est moins dans les idées que dans les *mots*.

Fichte, venu après Kant, voulut résoudre le problème du non moi, en faisant tout sortir du moi, et dit : "Il n'y a que le *moi* ;

car le moi est à la fois le sujet, l'objet, le principe et le *fondement absolu* de la *science absolue*. Le "non moi" ou en d'autres termes, la nature n'est qu'une condition, une loi de la pensée, un phénomène du moi.

Schelling oppose à cette théorie du moi, la théorie du non-moi. Par là, il fait ressortir l'impuissance de la théorie de Fichte, en disant que nous pourrions, avec autant de droit, faire dériver le moi du non moi.

D'après lui le principe de la science véritablement absolue doit être quelque chose capable de *résoudre*, d'annuler cette *opposition* entre le moi et le non-moi. Ce quelque chose est l'*absolu* qui seul "existe réellement" et est à la fois l'essence et la substance de toutes les choses qui n'existent pas en elles-mêmes et par elles-mêmes, et qui ne sont que des *degrés*, des *aspects* divers de l'évolution de l'absolu, essence unique de tout ce qui est.

Après les théories de Fichte et de Schelling vient le système de Hégel qui n'est que la conciliation des deux systèmes précédents. Il pose, ou plutôt imagine un intermédiaire entre le moi et le non moi qu'il intitule Idée impersonnelle.

Schopenhauer ce sage fou, ce philosophe maniaque fut, à certains points de vue, plus sensé qu'Hégel. Il ne voulut pas se contenter de cette Idée impersonnelle, d'une pure essence comme principe universelle des êtres. Au système de l'Idée il substitue celui de la Volonté.

Hartman, s'emparant des deux systèmes précédents en créé un nouveau. Il se conduit ainsi à l'égard de Schopenhauer et de Hégel, comme ce dernier à l'égard de Fichte et de Schelling.

Trouvant d'une part, l'idée de Hégel très bonne directrice, mais impuissante à évoluer, et de l'autre, la volonté de Schopenhauer toute puissante pour l'évolution, mais nullement directrice, il ne conçoit rien de mieux que la fusion des deux systèmes en un seul, à la fois Idée et Volonté, et ce système s'appelle celui de l'Inconscient.

TABLEAU SYNOPTIQUE.

DESCARTES, KANT
Séparation du moi
et du non moi.

FICHTE
Système du moi

Conciliation

SCHELLING
Système du
non moi et
de l'Absolu.

HEGEL
l'Idée Impersonnelle
intermédiaire entre
le moi et le non moi.

Conciliation

SCHOPENHAUER
la volonté
impersonnelle.

HARTMAN
l'Inconscient
Volonté et
Idée.

§§

MATERIALISME

Le matérialisme ne tombe pas dans les errements excessifs du subjectivisme ; mais il n'en nie pas moins complètement, à sa manière l'ordre supra-rationnel. Tout en admettant l'existence réelle de l'objet et du sujet, et tout en acceptant les vérités premières de l'intelligence, le matérialisme limite la légitimité et le pouvoir de nos connaissances à l'ordre expérimental, à la perception physique. Il déclare ainsi la guerre non moins à la métaphysique qu'à la religion. Cette école tout à fait contemporaine se divise en deux branches : l'Ecole matérialiste proprement dite qui affirme la non existence du supra-rationnel et des idées pures, et l'Ecole positiviste qui, moins catégorique, se contente de nier, non leur existence, mais la possibilité pour nous de les atteindre supposé qu'elles existent. L'Ecole Matérialiste a été personnifiée en Allemagne par Haechel, en France par Buchner et en Angleterre par Herbert Spencer.

L'Ecole positiviste a pour représentants, parmi les savants Claude Bernard et Littré, parmi les philosophes Stuart Mill et Alexandre Bain.

§§§

SPIRITUALISME

Une troisième Ecole admet, outre les connaissances expérimentales, celles des causes premières du monde, l'idée de substance, les principes de causalité, Dieu, l'âme, en un mot tous les principes physiques et métaphysiques : mais elle s'arrête là et af-

firme la suffisance des causes rationnelles pour faire atteindre à l'homme sa véritable destinée.

CHAPITRE I

DES FACULTES ET DE LA CONNAISSANCE HUMAINE

La réfutation de ces divers systèmes exige une science au moins suffisante de la grande théorie des facultés de l'homme, et, en particulier, de la connaissance, puisque c'est de cette théorie mal comprise que découlent tant de systèmes faux et répréhensibles.

Nous la ferons donc précéder de quelques notions psychologiques fondamentales auxquelles nous aurons recours dans la suite. Cette réfutation nous obligera, il est vrai, à examiner les vérités de détail au fur et à mesure que nous aurons à les établir; mais un exposé méthodique donnera une clarté et une vue d'ensemble qui ajoutera à la valeur scientifique de cet ouvrage.

Nous diviserons cette étude de l'homme en trois parties. Dans la première nous traiterons du sujet, dans la seconde, de ses opérations, et dans la troisième des déductions que nous en pourrons tirer.

I Du sujet-De son unité et de sa multiplicité.

II De ses opérations.

III Des conséquences qui découlent de cette étude contre les systèmes adverses.

I

DE L'UNITE DE L'ETRE HUMAIN

Le principe d'unité est celui qui attire davantage l'attention dans l'étude de l'homme.

Pour n'avoir pas admis ce principe d'unité substantielle et parfaite de l'âme et du corps, Platon et, après lui, une école moderne dont les plus célèbres représentants en France sont Malbranche et Descartes, tombèrent dans les errements les plus étranges.

Descartes admettait, comme nous, l'existence du corps et celle de l'âme. Mais au lieu de faire des deux un composé unique, il en a fait une sorte de juxtaposition; faute de pouvoir en expliquer l'union. Cependant s'il est un fait qui s'impose c'est

bien celui que "plus un être est multiple et compliqué dans ses parties, plus aussi il est un dans son tout; et cela par la subordination parfaite de ses éléments à un principe d'unité." Plus il est simple au contraire, c'est-à-dire moins il est multiple et compliqué, moins aussi il est un. Ainsi le cristal est, dans le règne minéral, le principe d'unité le plus commun et aussi le plus simple; car ses éléments, bien que multiples, sont homogènes ou uniformes. Aussi peut-il subir une désagrégation dans ses éléments, sans que ceux-ci en soient altérés le moins du monde; ce n'est donc à proprement parler qu'un agrégat de cristaux, une pluralité et non une multiplicité; la multiplicité impliquant l'unité parfaite. Dans le règne animal, le polype est de tous les animaux le moins compliqué; mais aussi le moins un. Coupez-le par morceaux, et, au lieu de périr, il se multiplie. Il en est ainsi du ver qui, divisé, se multiplie, dit-on, jusqu'à l'égal de ses anneaux.

Et la plante ne se reproduit-elle pas, par greffe ou par bouture jusqu'à l'infini?

Voilà ce que vous n'obtiendrez jamais d'aucun animal supérieur; chez ce dernier, point de séparation violente ni de division notable qui n'entraine, avec l'altération des éléments, la destruction de l'ensemble. C'est par là que se distingue l'union essentielle et parfaite de l'union accidentelle et imparfaite.

S'appuyant sur ces faits, Aristote affirme avec toutes les apparences de la certitude, que l'union des deux principes chez l'homme et même chez la bête est si intime et si parfaite qu'elle constitue un être unique.

D'autres nient même le composé en rejetant l'un ou l'autre des éléments.

Les uns, avec Platon, rejettent le matériel, les autres, avec Parménide et Mélisse chez les anciens, avec Buchner et tous les monistes outrés chez les modernes, et je pourrais dire même avec tous les matérialistes, monistes ou dynamistes, rejettent l'immatériel et n'admettent que la matière.

De nos jours, un Allemand Mr Hund est revenu à l'idée d'Aristote. Il fait la remarque que cette unité réelle, parfaite, peut se prendre au double point de vue de la sensation intime ou externe, c'est-à-dire soit au point de vue de l'âme, siège des sensations internes, soit au point de vue du corps, siège des senations ex-

ternes.

En vertu de l'expérience, nous sommes en droit de conclure que l'homme est l'unité la plus indivisible.

Nous avons vu que plus les éléments d'un être sont variés et multiples, plus aussi l'unité en est parfaite.

C'est précisément chez l'homme que les éléments sont les plus variés et les plus multiples.

C'est donc chez l'homme que l'unité est la plus parfaite.

De cette preuve expérimentale nous passons à une preuve plus philosophique.

A. Preuve de philosophie générale.

Dans le règne minéral l'unité est imparfaite et rudimentaire; c'est là un fait déjà constaté, Elle est le résultat, non de génération, ce qui est réservé aux espèces supérieures, mais d'additions, de concrétions d'éléments homogènes aussi facilement divisibles que constitués.

Dans le règne végétal les résultats sont déjà plus compliqués. Les parties hétérogènes–écorce, racine, feuilles, cellules, etc. etc.–ont chacune leur opération propre, distincte: de là leur élément de subordination et de multiplicité; mais cette subordination à un but unique, au besoin du tout, est la raison d'être, l'élément constitutif de l'unité fondamentale et plus ou moins parfaite. Dans le règne animal, la même chose a lieu, d'une manière encore plus parfaite.

Mais ce qu'il faut bien remarquer ici, ce n'est pas la plus ou moins grande perfection de l'unité, c'est que dans l'unité, le principe est toujours le "même", peu importe d'ailleurs la diversité des lois qui lui sont imposées par la diversité des éléments, de leurs propriétés et de leurs conditions. Ceci posé, nous disons que tout corps se compose de ce double élément, matière et forme, l'un principe de multiplicité, l'autre d'unité, et que ce double élément (matière et forme) n'est autre que le double principe des êtres (puissance et acte) appliqué au monde matériel. Si non-seulement dans le monde matériel, mais dans tous les êtres (matériels et immatériels) nous trouvons le principe d'unité "l'acte" se soumettant celui de la multiplicité, la "puissance", comment pourrions-nous ne pas la trouver dans l'homme, composé lui aussi d'une partie potentielle la matière actuée par une forme spirituel-

le qui est l'Ame?

Dans tous les cas, il semblerait fort étrange que, trouvant l'unité dans tous les êtres, je ne puisse pas la trouver dans l'homme.

B. Preuve physiologique.

La seconde preuve que nous pouvons donné de l'unité de l'homme, est une preuve physiologique. Elle peut être développé à un double point de vue : anatomique et physiologique proprement dit.

1o Point de vue anatomique.

Etablissons tout d'abord la distinction entre anatomie et physiologie. L'anatomie est l'étude de l'organisme humain pris en lui-même, ou mieux, l'art de dissection d'un corps organique ; elle est l'étude de la structure d'un corps organique quelconque. La physiologie est l'étude de ce même organisme considéré non plus en lui-même, mais dans son mouvement ; c'est l'étude du mécanisme humain dans sa mise en œuvre. Nous pouvons donc à la rigueur ranger cette double preuve sous un même chef. En effet qu'on étudie l'organisme dans ce qui le constitue, ou que l'on n'étudie que les phénomènes manifestés par ce même organisme, au point de vue où nous nous posons, nous arriverons fatalement à la même conclusion.

Si nous considérons la structure anatomique du corps, nous ne tarderons pas à nous persuder que tout en elle est la confirmation d'un principe d'unité que nous ne déterminons pas, principe se subordonnant les éléments multiples qui aident et contribuent à sa propre constitution. Ce fait universel autant qu'étrange avait déjà frappé le premier des naturalistes anciens, le célèbre Hyppocrate dont voici l'opinion : "Nulla pars, dit-il, meâ quidem opinione, corporis est principium. sed omnes partes ex æquo et principium et finis esse videntur, descripto namque circulo, principium non inventur."

Mais si dans l'organisme constitué, il y a cercle tellement parfait qu'on n'en puisse voir le principe, ni en assigner aucun des points comme point de départ, c'est donc dans le moment de sa formation qu'il faudra l'y chercher. C'est ce que nous ferons plus tard ; contentons-nous d'admirer cette *parfaite unité*, où tout se commande et tout s'enchaîne à ce point que chaque partie semble être à la fois principe et fin, "Sed omnès partes ex æquo et

principium et finis esse videntur."

St. Thomas, analysant le principe de la vie humaine le ramène à trois éléments principaux qu'il appelle, vie végétative, vie sensitive et vie intellectuelle, et il affirme lui-même que ces trois vies dans l'homme sont tellement inséparables, intimes, liées, qu'elles ne sauraient exiter séparément.

Le fait anatomique confirme cette dépendance des organes qui, en vertu de leur corrélation, se nécessitent les uns les autres. Telle est la grande idée exposée par le docteur Flourens dans son étude sur Cuvier. D'après lui cette corrélation des organes entre eux, ou subordination parfaite de toutes les parties de l'organisme humain, existe et s'harmonise comme suit :" La locomotion est soumise à la digestion, la circulation du sang à la respiration, et en général tous les organes moteurs, digestifs ou respiratoires, au système nerveux, de telle sorte que toutes les parties se nouent et constittuent un être unique, un tout parfait. Cette loi existe non seulement pour les organes principaux qui sont entre eux dans une corrélation et une dependance immédiate, mais même pour les organes les plus inférieurs, les plus disparates, et dont la dépendance est on ne peut plus médiate et éloignée. Cette nécessité de subornation et de connexion, affirme Flourens, est aussi rigoureuse qu'une nécessité mathématique.

Mr Cuvier par un chef-d'œuvre de science et d'observation, a reconstitué de toutes pièces, et jusque dans les moindres parties des individus d'espèces ante-diluviennes disparues. Et cela sur des données en apparence les plus insuffisantes, telles que la configuration d'une dent ou d'un simple fragment d'os. Or, d'après la configuration et les dimensions de cette dent ou de ce fragment on en arrive à donner d'une manière absolument certaine et parfaite la configuration, la dimension, la vie et les mœurs de ce carnassier ou de cet herbivore d'un autre âge. Comment y arriveraient-ils sans cette unité parfaite de tout corps organique, et cette subordination de ses parties? Car, nous l'avons vu plus haut, cette *unité* de *principe*, loin de contredire la *subordination*, l'harmonie des parties, en affirme au contraire la nécessité. En effet si nous redescendons l'échelle des êtres, ne trouvons-nous pas en eux, unité d'autant plus parfaite que leur organisme et leur structure sont plus compliqués? Evidemment oui, et ne fut-ce qu'une théorie, cette théorie a l'honneur d'être appuyée sur les noms

les plus illustres de la science tels que Cuvier, Flourens, Milnes Edwardes, Chauffare et tant d'autres.

C'est d'ailleurs ce que, avant eux, St. Thomas avait bien compris et expliqué (Some contre les Gentils, livre II, Chap. 68: Semper invenitur infimum supremi generis etc...)

Voici la raison qu'il en donne. Partant de ce principe aussi invariable qu'universel, que de deux lois en présence la supérieure l'emporte, sur son inférieur, il en conclut: "Si de deux lois en présence la supérieure l'emporte, plus la *forme* est parfait plus elle *domine* la matière qu'elle informe, et plus elle la domine plus aussi elle agit sur elle, plus elle se l'assimile, et plus elle se l'assimile plus aussi elle forme avec elle une seule entité, un tout parfait: "Quanto forma magis vincit materiam tanto ex ea et materia magis efficitur "unum."

IIo. Point de vué physiologique proprement dit.

Si de la preuve anatomique nous passons à le preuve physiologique, nous verrons qu'elle peut être développée à un double point de vue. On peut la considérer soit au point de vue du développement de l'embryon, soit au point de vue de la constitution de l'adulte.

(a) Point de vue embryogénique.

Au point de vue embryogéniqua la démonstration est parfaite. C'est ce qu'a parfaitement établi Mr Chauffard. Rejetant l'opinion du matérialiste Allemand Wirthof et de ceux qui, avec lui, ramènent le principe d'unité au système nerveux, il démontra *qu'avant même son apparition*, des organes se sont déjà formés, et dès ce moment son apparus *subordonnés* entre eux à un *principe d'unité* déjà existant, et d'autant plus merveilleux, affirme-t-il que la formation de l'animal en est encore à l'état rudimentaire.

Des observations des physiologistes modernes, il résulte que le premier principe embryogénique se manifeste dans une cellule, qui, seule tout d'abord et à peine formée, se fractionne en deux, lesquelles, se subdivisant à leur tour, finissent par constituer une masse qui, en évoluant toujours, arrive enfin à constituer un individu complet.

Rien ne différencie tout d'abord ces cellules les unes des autres, jusque là absolument homogènes; elles se mettent tout à coup et sous une influence mystérieuse, à évoluer, chacune dans son sens se transformant l'une en tissu nerveux, l'autre en tissu

osseux, cutané etc, etc. Comment expliquer cette influence? A quoi ramener ce principe d'évolution étrange; sinon *à l'idée directrice* d'un être "unique" suivant les besoins duquel se déterminent les modifications de l'œuf ou de l'ovule?

De tout cela il faut tout simplement conclure que c'est l'âme, (que vous l'appeliez idée directrice avec Cuvier, ou forme du corps avec St. Thomas) qui, s'assujettissant la matière, "détermine elle-même l'évolution du germe."

(b) Au point de vue de l'adulte.

Dans l'adulte, le fait est identiquement le même, et la théorie cellulaire dans l'adulte comme pour l'embryon est identiquement la même et se vérifie en tous points.

L'idée directrice est manifeste dans la distribution faite par le sang dont le rôle est de fournir à chaque tissu, à chaque organe ce qui lui manque. De plus la subordination, principe non moins manifeste de la parfaite unité d'un être, la subordination. non plus simplement des organes, mais même des cellules entre elles, est maintenant devenue chose évidente et palpable. Cette évidence se tire de leur solidarité entre elles. Or cette solidarité existe et est tellement intime que, comme l'a très bien observé Claude Bernard :" "Quand l'animal est malade, la maladie n'affecte pas telle cellule ou tel tissu, elle est répandue dans toutes les cellules à la fois." Evidemment ceci ne peut s'entendre que des maladies internes, et non pas du résultat d'un accident tel que contusion ou fracture d'un membre.

Que nous considérions le système cellulaire soit au point de vue de l'idée directrice ou plutôt soit au point de vue de distribution, soit à celui de subordination, nous en arriverons fatalement à la conclusion de Chaffard que : "l'unité devient en lui solidarité et hiérarchie."

Si nous considérons maintenant l'adulte au point de vue de la subordination des vies, nous y verrons le grand principe d'unité qui se manifeste et se maintient d'une manière plus frappante encore peut-être.

Il est admirable en effet de voir comment, dans ses actes, les plus indifférents en apparance, tout l'être humain a son rôle assigné et y concourt. Ainsi prenez le simple phénomène d'alimentation chez lui, et voyez si chacune des vies, intellectuelle, sensitive et végétative ne joue pas son rôle?

Etudions d'abord la vie sensitive, puisque c'est elle qui joue le rôle principal dans l'alimentation. Guidé par l'appétit, l'homme n'absorbe que la quantité voulue. Cette absorption s'opère par la mastication et par toutes les fonctions internes qui lui sont corrélatives. La vie végétative est la grande distributrice de tous les matériaux et la grande réparatrice de l'être ou de l'édifice humain. Tout entier à son service, le sang distribue, avec une sagesse infinie, à chaque partie du corps (non seulement aux principaux organes, mais même jusqu'à l'épiderme) les matériaux dont elle a besoin. C'est donc le sang qui joue le rôle de manœuvre, c'est lui qui enlève tous les matériaux usés dont il se dégage au contact de l'air, en passant par les poumons, et dont la sécrétion se fait surtout par les voies urinaires. Le sang est le grand réparateur de l'organisme humain, et distribue avec discrétion selon le besoin de chaque organe.

Passons maintenant à la vie intellectuelle et voyons si elle ne joue pas, elle aussi, dans le phénomène d'alimentation, un rôle à elle assigné d'avance.

En vertu des lumières acquises et sous l'influence de cet instinct terrible qui s'appelle la faim, la vie intellectuelle met en œuvre toutes ces facultés de recherche, de discernement, de choix, de volonté enfin, qui provoque les fonctions de la vie sensitive et les met en branle, cela non pas dans l'intérêt particulier, mais bien dans l'intérêt du tout à la fois un et complexe.

La grande différence, à cet égard, entre l'homme et la brute, c'est que la brute, privée d'intelligence et de toute prévoyance, ne se met à la recherche de sa proie, de sa nourriture, qu'au moment même où elle se sent poussée par la faim. L'homme, au contraire, sait s'approvisionner d'avance. Il a à son service toute une chasse organisée, et l'artisan de nos villes est un chasseur à sa façon tout aussi bien que le chasseur de buffles de nos prairies; il a même tout l'avantage pour lui, car l'orsqu'on a de l'argent, on a toujours à son caprice et à son choix, tandis que, avec du plomb, on est bien obligé d'abattre ce qui se présente, supposé qu'on l'abatte.

C. Preuve Psychologique.

La preuve psychologique prouve, a sa manière, et même plus que toute autre la *subordination* des parties au tout et l'unité parfaite de l'être humain.

La preuve psychologique se tire du fait de la conscience intime.

Avant d'établir notre preuve, il importe que nous définissions bien ce qu'on entend ici par le mot conscience intime.

Qu'est-ce donc que ce phénomène intime appelé conscience?

Le mot conscience n'est entendu et étudié généralement qu'au point de vue moral. A ce point de vue, l'étude de la conscience ne nous regarde pas. La conscience morale ne regarde que les éthiques et la théologie morale, et alors elle ne peut se définir: "Le jugement pratique porté sur la bonté morale des actions." Mais, outre la conscience morale, il y a encore la conscience psychologique qui, elle, peut se définir: Une connaissance actuelle impliquant la notion du sujet comme principe de passion ou d'action," en d'autres termes, la conscience psychologique ou conscience intime est un acte de la puissance cognoscitive expliquant la connaissance du sujet. D'où nous tirons deux conséquences immédiates: l'une prise du côté de l'intelligence et l'autre du côté de la volonté.

(1o) Du coté de l'intelligence.

Quand Descartes prononça son "Cogito, ergo sum," sa parole, bien que parfaitement inconsciente, dans ce sens du moins, n'était pourtant que l'expression psychologique de la *priorité* de l'opération "dans le domaine de la connaissance" sur le sujet. En effet la conscience de l'être est immédiate, tandis que sa connaissance détaillée ne s'obtient que par des opérations multiples et compliquées. Dans cette sentence célèbre qu'il prononça spontanément et sans efforts, Descartes disait: "Je pense, donc c'est un être qui pense, donc il est un ce *je* qui pense." Il est curieux de constater comment cet enthymème traduit parfaitement la conscience que la pensée *occasionne*, comment il traduit bien ce retour immédiat sur le sujet, à un point tel qu'il n'est pas même besoin de moyen terme. (Voir la somme I Pars quaetio LXXXVII art. III).

(2o) Du côté de la volonté.

Dans la volonté, le phénomène d'unité se trahit d'une manière encore plus frappante. Cette faculté est tellement une, et elle surbordonne d'une manière si intime et si parfaite toutes les parties de l'être à l'empire du moi, qu'elle se trouve, pour ainsi dire. comme fondue en lui, et n'en diffère que parce qu'elle en

est l'expression. La volonté et l'unité ne font qu'un dans l'homme. On pourrait presque les définir l'un par l'autre, la volonté par l'unité et l'unité par la volonté; car la volonté c'est l'unité, mais l'unité en tant qu'elle gouverne et détermine toutes les parties de l'être humain. C'est précisement en tant qu'elle juge et gouverne que cette unité prend conscience d'elle-même et de sa propre responsabilité. De là chez elle tant d'impressions de joie ou de repentir, d'arrogance ou de bonté, d'amour ou de haine qui assiègent l'âme tour à tour et parfois, toutes ensemble.

C'est encore ce même principe d'unité, qui fait que l'homme est toujours le même individu, malgré les modifications incessantes qui s'opèrent en lui, modifications physiques, si continues et si profondes, que, d'après les données de la science, l'homme peut se trouver complètement renouvelé dans un tout petit espace de temps. (Voir Pèro Monsabré 61è conférence: La mort: Au plus intimes de cette nature il est une chose qui demeure *indivisible* etc).

§§

DE LA MULTIPLICITE DE L'ETRE HUMAIN

L'unité de l'homme constatée et prouvée, passons à sa multiplicité.

St. Thomas après avoir traité de l'unité de l'homme dans la question 76è de la prima pars, traite également de sa multiplicité dans la question suivante.

Il semblera peut-être étrange que prenant pour titre de cette seconde partie: La multiplicité dans l'être humain, je ne traite cependant que des facultés de l'âme et non des facultés de l'être humain. J'en ai déjà donné la raison plus haut, lorsque j'ai dit que pour St. Thomas comme pour Aristote, dire facultés de l'âme, c'est dire par le fait même, facultés de l'homme, et dire science de l'âme, c'est dire également science de l'homme. Qui dit facultés de l'âme, en scolastique, ne dit pas simplement facultés spirituelles, il exprime au contraire la totalité des facultés dans l'être humain, sans excepter le poids, la dimension. En un mot, tous les accidents ou propriétés purement corporelles sont déterminés par l'âme en tant que forme du corps, d'où il résulte que, si nous étudions la multiplicité des facultés de l'âme, nous aurons étudié par là même, celles de l'être humain tout entier.

Mais où est la raison d'être de ces facultés? elle est et ne peut être que dans la potentialité, et non dans l'acte du composé, puisque l'acte, sous sa raison d'acte, est parfait et n'est susceptible d'aucune perfection : c'est en tant qu'être créé et partant limité et fini que l'acte lui-même est susceptible de nouvelles perfections, c'est en tant que potentialité et non en tant qu'acte et perfection que l'acte est susceptible d'être augmenté ou modifié en quoique ce soit. Voilà pourquoi Dieu acte parfait ou acte pur n'est susceptible d'aucune perfection, puisqu'il est lui-même toute perfection.

Au point de vue de la potentialité, ce qui distingue les formes plus parfaites des moins parfaites, c'est que les plus parfaites sont armées des moyens voulus pour perfectionner elles mêmes leur être, et diminuer d'autant leur potentialité. Ce sont ces moyens de perfection qu'on appelle facultés.

Il nous reste à déterminer leur nature et leur diversité et partant leur multiplicité dans l'être humain.

(a) Nature des facultés de l'homme.

Ces puissances ou facultés sont-elles distinctes ou non distinctes de l'essence même de l'âme? telle est la première question que se pose St. Thomas dans son article premier de la question 77è. En voici la réponse.

Partons d'abord de ce principe émis par St. Thomas dans le questioo LIV art. III. Comme de la nature de l'effet on arrive infailliblement à la nature de la cause qui l'a produit, de même également, de la diversité des actes on arrive à la diversité des puissances qui les ont produits. Cette première conséquence est mise hors de doute et parfaitement démontrée.

Comme il est également hors de doute et parfaitement démontré (Pars prima quaestio III art. 4) que dans tout être créé l'existence joue absolument le même rôle vis-à vis de l'essence que l'acte vis-à-vis de la puissance ou la forme vis-à-vis de la matière : en d'autres termes comme puissance et acte ou essence et existence sont deux corrélatifs, il s'en suit qu'ils sont nécessairement de même nature.

Les puissances de mon âme sont-elles distinctes de son essence? pour répondre à cette question, il me suffit de voir si, en moi, l'acte d'intelligence, par exemple, est le même que l'acte

d'existence.

Quel peut bien être en moi l'acte d'existence? L'acte d'existence en moi est fatalement et nécessairement un acte *permanent;* car, si par malheur il cessait d'être un seul instant, je cesserais par là même d'être et d'exister. Quel est l'acte ou quels sont les actes en moi de la cessation desquels dépend la cessation de mon propre être et de ma propre existence? Est-ce mon acte d'intelligence? Non assurément, car c'en eut été fait de l'humanité si l'existence de l'enfant dépendait de l'existence de sa pensée. Est-ce l'acte de ma volonté? pas davantage, puisque l'acte de mon vouloir est aussi mobile que transitoire.

Ce que je ne puis pas, c'est cesser de vivre sans cesser d'exister. La vie est en moi le seul acte de mon essence, le seul acte qui n'est pas et ne peut pas être changeant ou transitoire. De ce seul fait que je puis cesser de penser, de vouloir, je puis et je dois conclure que ma puissance de penser et de vouloir est absolument distincte de mon essence. Descartes l'avait compris, lui qui soutenait le contraire de St. Thomas, et qui, pour maintenir son opinion, eut le courage d'affirmer, en dépit de l'évidence, que comme l'homme être vivant vit toujours, de même être pensant il pense toujours. N'en déplaise à Mr Descartes l'homme être pensant ne pense pas toujours, et voilà pourquoi son acte de penser est distincte de son acte d'exister, et les puissances dans l'homme se distingue de son essence.

Toutefois il ne faut pas se figurer nos facultés comme quelque chose d'extrinsèque à notre âme et venant comme se greffer sur elle; il ne faut pas oublier que notre âme est simple et que d'elle seule découlent toutes nos puissances, comme des effets de leur principe; principe commun pour toutes, principe premier et immédiat pour quelques unes (intelligence et volonté) plus intimes dont elle est elle-même le siège, principe premier mais médiat pour d'autres (irascible et concupiscible) qui ont pour siège non pas uniquement l'âme, mais le sujet, c'est-à-dire le composé humain. La différence entre les puissances de notre âme et son essence est ainsi parfaitement é tablie.

(b.) MULTIPLICITE DES FACULTES DE L'HOMME

Ces puissances sont-elles une ou multiples? C'est la question que St. Thomas se pose dans le second article. La réponse est

basée sur l'observation.

De tous les êtres, dit-il, les plus imparfaits sont ceux qui n'acquièrent qu'une minime perfection au prix de minimes efforts; viennent ensuite ceux qui acquièrent une plus grande perfection au prix de plus grands efforts, puis ceux qui acquièrent une plus grande perfection avec moins d'efforts, et enfin Dieu lui-même, l'être suprême, qui est parfait par essence et sans effort: c'est ainsi qu'il s'élève de la brute à l'homme, à l'ange et à Dieu.

A cette première réponse, St. Thomas en ajoute une seconde plus saisissante encore, c'est que l'homme étant à la fois ange et bête, aura besoin des facultés des deux. Etant comme le résumé de la création, et appelé par là même à toutes les perfections matérielles et spirituelles, l'homme aura besoin d'autant plus de facultés qu'il aura de perfections diverses à acquérir; car les puissances sont nécessairement en rapport numérique avec les opérations diverses qu'il lui faut produire.

Ce serait encore le cas de répéter ici notre preuve embryogénique, pour montrer comment le germe toujours unique se modifie pourtant et se transforme en éléments divers sous l'influence de l'âme, et de chacune des facultés de l'âme et comment, de cette matière unique et homogène, elles se créent chacune des organes faits d'éléments distincts, ce que nous avons démontré avec Claude Bernard.

Mais si les puissances sont multiples; par quoi les diversifiera-t-on? Telle est la troisième demande que St. Thomas résoud dans l'article trois de la même question.

La première réponse est que toute puissance quelle qu'elle soit est déterminée par son acte, pour la bonne raison que puissance et acte étant deux corrélatifs, l'un "puissance" déterminé par l'autre "acte" sont nécessairement de même nature. Qu'est-ce qui détermine l'acte? Evidemment c'est son objet, car c'est lui qui, comme principe ou comme fin de mon action, la détermine, comme mon action elle-même détermine la puissance d'où elle émane et qu'elle perfectionne.

L'objet détermine mon acte comme principe ou comme fin. En effet s'il s'agit d'une puissance passive, c'est l'objet lui-même qui, agissant directement sur la puissance, détermine son acte; la couleur a par exemple sur la puissance visuelle une influence directe, elle est à proprement parler l'agent qui met en branle et dé-

termine son acte de vision, ainsi en est il des sons pour l'ouïe et des saveurs pour le goût. S'agit-il au contraire d'une puissance active, c'est encore l'objet qui détermine l'acte; il le détermine non plus comme agent directe, mais uniquement comme but à obtenir.

Il y a cette différence entre cause finale et cause efficiente que l'une ne fait que déterminer l'exécution tandis que l'autre exécute elle-même ce qu'elle détermine. Il importe de bien remarquer que si les puissances se diversifient par leur objet, ce n'est jamais par quelque chose *d'accidentel* dans l'objet; mais uniquement par ce qui lui est *essentiel;* par exemple il est tout à fait accidentel que la couleur soit rouge, verte, bleue, l'essentiel qui détermine ma puissance visuelle est sa "*visibilité.*" De ce que mon œil perçoit deux, trois, quatre couleurs à la fois, il ne s'en suit pas que ma puissance visuelle soit triple ou quadruple. Le blanc ou le rouge n'est qu'accidentel dans la couleur. Le formel qui est également dans toutes, c'est la "visibilité."

L'homme est constitué dans ses facultés, soit spirituelles soit physiques, par deux ordres de puissances, les unes actives, les autres passives. Dans la nature physique cette constatation est d'autant plus parfaite et plus certaine que nous la saisissons directement par l'étude des phénomènes et des organes, et là ou ce double ordre de puissance se traduit dans l'organisme humain de la manière la plus évidente et la plus palpable, c'est dans la double disposition du système nerveux. Il y a deux sortes de nerfs: les uns purement sensitifs ou passifs qui transmettent immédiatement au cerveau les impressions qui les affectent; les autres purement actifs allant du centre nerveux à la périphérie pour lui communiquer les déterminations de la volonté. Il existe entre ces deux ordres, une différence tellement marquée que Claude Bernard a pu, en employant le curare, empoisonner le réseau nerveux moteur, de manière à paralyser tout mouvement dans l'animal et à ne lui laisser que les puissances sensitives. Observation profonde et qui démontre, jusqu'à l'évidence, la double nature des facultés humaines, les unes actives, les autres passives, qui existent en chacun de nous, jusque dans les moindres tissus et les moindres filaments nerveux qui aboutissent à la surface de notre être.

Il est donc très important de ne jamais perdre de vue cette

double voie de notre être : voie d'entrée par laquelle le monde extérieur "agit sur nous," voie de sortie par laquelle nous "agissons nous-mêmes sur le monde extérieur" ; l'une s'effectuant par les sens, l'autre par les nerfs, l'une essentiellement passive, l'autre essentiellement *motrice*. Ce qu'il y a d'étonnant, c'est que dans l'être humain il n'y a pas une seule puissance intellectuelle, un seul organe physique, qui ne soit muni de cette double voie, de ce double mode d'action et de passion.

L'intelligence humaine qui est une puissance essentiellement passive renferme toutefois non-seulement un principe passif, mais encore un principe actif que nous appelons *intellect agent*.

Si de la vue spirituelle je passe à la vue organique, cette autre puissance d'un autre ordre également passive, ne saisirai-je pas ce double phénomène se manifestant d'une manière encore plus frappante ? Ne trouverai-je pas dans l'organe de la vue, lequel est purement passif, quelque chose d'actif et tout autre que la réception passive ? certainement oui ; sans être oculiste, il est évident, pour quiconque veut le constater, que le phénomène de 'accommodation, inconsciente et naturelle, de l'œil aux distances et aux objets, que cet élargissement ou ce rétrécissement de la rétine, selon la plus ou moins grande obscurité ou la plus ou moins grande lumière, sont autant de phénomènes purement actifs et non moins nécessaires à l'acte visuel que la réception elle-même.

Ces notions préliminaires posées, il ne nous reste plus qu'à résumer le reste de la question pour avoir une idée générale des facultés de l'âme. IV–Dans l'article 4 St. Thomas se demande s'il y a un ordre établi entre les diverses facultés de l'âme humaine. La réponse est affirmative ; car nous l'avons vu plus haut, qui dit multiplicité dit unité et *subordinatton* de parties à cette unité. Il y a donc un ordre établi entre les diverses puissances ou facultés de l'homme. Cet ordre est triple ; il y a d'abord un double ordre tiré des puissances en relations mutuelles, et un troisième tiré des puissances en relation avec leur objet.

Les deux premiers sont établis en sens inverse, suivant la priorité de nature et la priorité de temps. Suivant la priorité de nature qui est la seule importante, ce sont les facultés les plus nobles, à savoir l'intelligence et la volonté, qui viennent en premier lieu et qui impriment aux autres la direction et le mouvement. S'agit-il de la priorité de temps c'est évidemment tout le

contraire; les facultés les plus inférieures apparaissent les premières dans la formation de l'individu humain. D'après les données de la science, le fétus humain n'est d'abord qu'un pur végétal; ce n'est que plus tard et en se développant toujours que, de pur végétal, il devient animal sensible, puis enfin, à moins qu'il n'y ait vice d'organisme, animal doué de l'exercice de sa raison.

Art.V Les puissances sont-elles dans l'âme comme dans un sujet? L'âme seule n'est pas le sujet, mais elle est le principe de toutes ses puissances.

Avec St Thomas nous avons vu jusqu'ici que de la nature de l'objet se détermine la nature de l'acte et de la nature de celui-ci celle de la puissance. St Thomas ajoute que, de la nature de la puissance se détermine également la nature du sujet où elle réside et d'où elle émane. De là il montre que, comme il y a dans l'âme humaine des facultés transcendantes qui s'exercent sans aucun concours des organes corporels, ces facultés doivent se trouver dans l'âme elle-même comme dans un sujet (Voir Père Monsabré 21è conférence où il montre très clairement comment l'acte d'intelligence ne peut pas être l'effet d'un organe.)

Quant aux autres qui s'exercent par un intermédiare corporel, (vie végétative, sensitive, etc.)elles ont pour sujet non pas l'âme uniquement, mais bien le composé humain qui en est le siège. D'où cet état violent qui résulte fatalement de la séparation de l'âme d'avec le corps. A la résurrection tout rentrera dans l'ordre; il y aura, bien entendu, les quelques modifications de la vie végétative et sensitive nécessitées par la condition nouvelle des corps glorieux.

VI Les puissances de l'[illegible] découlent-elles de son existence? Les puissances sont par rapport à l'âme ce qu'est l'accident par rapport à la substance; or l'accident est causé par son sujet (dans la mesure où il est en acte)et est "reçu en lui "(dans la mesure où il est en puissance.)Donc les puissances de l'âme (qui en sont les accidents)découlent de son essence.

VII Les puissances de l'âme procèdent-elles l'une de l'autre? Comme(suivant l'ordre naturel)dans les chose qui procédent d'un premier principe, ce qui est le plus voisin de ce principe est cause des effets plus éloignés; de même dans l'âme, où, (comme nous l'avons vu plus haut art. IV,)les facultés procèdent suivant un ordre triple, les puissances sortent de l'âme "au moyen les unes

des autres."

VIII Toutes les puissances de l'âme demeurent-elles en elle, quand elle est séparée du corps?

Nous avons vu que les facultés intellectives s'exercent sans agent corporel. Elles en demeurent donc indépendantes et conserveront leur intégrité après la mort.

Celles qui existent dans le conjoint(de l'âme et du corps) ne seront pas détruites, ne demeureront pas intègres non plus, mais seront réduites à un état virtuel qui nécessitera pour leur perfection, la réunion de l'âme au corps.

D'où cette assertion que l'âme, à l'état séparé, est dans un état violent; et cette autre, soutenue par quelques uns que la résurrection peut se prouver (1) rationnellement, précisement à cause du besoin qu'éprouve l'âme d'être unie à son corps.

QUESTION LXXVIII

Des puissances de l'âme prises séparément.

Après avoir, dans la question 77, traité des puissances de l'âme en général, St. Thomas, dans la question suivante (78) les étudie séparément.

Il établit d'abord dans son premier article cinq genres de puissances, et c'est, au fond, à sa classification qu'ont abouti les opinions modernes basées sur des découvertes scientifiques approfondies.

Il distingue dans l'être humain: 3 âmes, 5 puissances et 4 modes d'exister.

La raison d'être de ces modifications repose sur les diverses manières dont l'opération de l'âme dépasse l'opération de la nature des corps bruts.

Toute nature corporelle, dit le Saint docteur, est "soumise à l'âme" et lui est dans le rapport de matière et d'instrument.

Il y a une opération de l'âme qui est tellement supérieure au corps, qu'elle s'exerce sans les organes corporels; c'est l'opération de l'âme rationnelle.

Il y en a une autre inférieure, qui s'exerce (2) par un orga-

(1) Cette preuve n'est nullement apodictique, elle est de convenance.

(2) Observation correspondant en tous points aux données scientifiques posées par Claude Bernard.

ne corporel, mais non par une qualité corporelle, et c'est l'opération de l'âme sensitive.

Enfin il y a une troisième vie infime qui n'opère que par des organes (1) corporels et des propriétés corporelles ; c'est l'opération de l'âme purement végétative.

VOILA POUR L'AME.

Quant aux puissances elles se distinguent par leur objet.

(1o) La vie végetative se circonscrit au corps uni à l'âme ; son objet est donc intrinsèque, et sa puissance toute inférieure : aussi n'a-t-elle pour théâtre que le domaine et le perfectionnément de son propre corps.

(2o) La vie sensitive jouit d'un théâtre plus vaste, elle a pour objet tous les corps, elle embrasse ainsi tout le domaine de la matière, tout ce qui tombe sous les sens, y compris même les corps les plus subtils comme l'air et la lumière.

3o Enfin la vie intellectuelle qui ne se borne pas à l'être sensible, mais embrasse le domaine entier de l'être, c'est-à-dire tout ce qui existe, et comme cet objet est le plus universel, puisqu'il s'élève même jusqu'à Dieu, l'être par essence, la faculté dernière correspondaht à cet objet, est la faculté souveraine. Elle a, comme dit St Thomas, une certaine infinité qui ne sera satisfaite et rassasiée que par la vue de l'Infini de Dieu.

Notons, néanmoins, pour éviter toute confusion, que l'objet des deux dernières facultés, mentionées plus haut, n'est pas du tout l'objet en tant qu'assimilé à l'être humain, mais l'objet *ut sic*, existant en soi et placé dans le monde extérieur.

Il y a deux modes par lesquels l'être extérieur entre en communication avec l'homme, soit par sa réception dans l'âme, soit par le mouvement de l'âme vers lui. D'où la distinction de ces deux modes *passif* et *actif*.

---

(1) On peut ici rectifier des anciens disant que la chaleur est seule cause instrumentale de la diggestion ; les observations modernes prouvent qu'elle n'est qu'une condition indispensable sans doute, mais purement occasionnelle, puisqu'elle n'est elle-même que le produit et non la cause de la digestion et de la combustion interne

Ce qui produit encore la chaleur en nous, c'est ce travail d'assimilation qui, prenant l'hydrogène, rejette le carbone ; car l'organe se reconstitu-rejette, à la place de ee qu'il prend, les matériaux usés.

Il est bon de faire remarquer que toute puissance active a pour déterminant une puissance passive.

Donc deux modes de communication, l'actif et le passif, et, sous ces deux modes, cinq puissances dont deux passives et trois actives.

On peut se les représenter dans le tableau suivant :

Pars passive			Activa Pars
	Intelligentia	Voluntas	
	Senses	Vis motrix	
		Vegetatio	

Enfin il y a quatre modes d'existence que les colastiques ont déterminés ainsi :

Esse cum lapidibus
Vivere cum Plantis
Sentire cum Brutis
Intelligere cum Angelis

St, Thomas ajoute : Il y a même quatre modes de vivre.

(1) Celui qui se borne à la vie purement végétative [les plantes]

[2] Celui où la vie végétative se combine avec la vie sensitive, mais sans le "mouvement local" [coquillages]

[3] Celui où les deux vies végétative et sensitive reçoivent en plus le mouvement local [les animaux]

[4] Enfin celui qui, outre ces trois premièr s modes, reçoit encore, comme dernier et suprême perfectionnement, la "vie intellectuelle" [L'homme]

L'appétitif, ajoute St. Thomas, étant commun à tous les êtres sensitifs, ne suffit pas à déterminer un mode spécial.

II

DEUXIEME PARTIE DE NOTRE TRAITE DE L'HOMME. DE SES OPERATIONS.

Dans le second article de la question 73 (pars prima) de la Somme, nous entrons dans la seconde partie de notre étude sur l'homme. Dans la première partie, nous avons traité de l'unité, et de la multiplicité du sujet.

Nous passons à l'étude de ses opérations. Pour y arriver, St. Thomas, dans le premier article de cette question, commence par disséquer tout l'être humain, afin de pouvoir faire ensuite pour chacune de ses facultés, une analyse méthodique et approfondie.

Il commence cette analyse, dès son article second, pour la plus infime de nos trois vies, la vie végétative qu'il divise en trois parties. La vie végétative, d'après lui, ou vie inférieure qui se restreint au seul sujet se traduit en nous par trois opérations distinctes : Génération, Augmentation ou développement, Nutrition.

Génération
Augmentation ou développement
Nutrition.

St. Thomas, dans cet article, fait ressortir l'harmonie et la liaison intime des vies. Il nous fait voir combien, dans la vie végétative, par exemple, la génération, c'est-à-dire son opération la plus noble et la plus élevée, touche de près la vie sensitive et se confond pour ainsi dire avec elle : car la génération ne se borne plus au sujet, mais se communique à un autre. Ce qui, strictement parlant, n'est plus de "l'ordre végétatif", mais bien de l'ordre sensitif. Les modernes vont plus loin en nous faisant constater que la vie végétative, dans sa triple opération (nutrition, augmentation et génération) ne s'applique pas seulement à l'individu, au tout, mais même à la moindre de ses parties. D'après eux, et c'est chose démontrée, la nutrition elle-même c'est-à-dire l'opération la plus rudimentaire, la plus infime des trois, renferme en elle les deux autres, à savoir l'augmentation et la génération.

L'élément premier de la vie végétative, d'après les physiologistes modernes, est en effet la "cellule vivante." Quand on analyse celle-ci, on trouve qu'elle se compose d'un noyau, d'une substance médiaire et d'une enveloppe, comme on peut très bien le constater dans l'œuf par exemple. D'abord grosse comme une tête d'épingle, lorsqu'elle a acquis une dimension suffisante, elle se dédouble, par voie de scissiparité; puis les nouvelles cellules vivantes se nourrissent à leur tour, se développent et se dédou-

blent encore ; jusqu'à ce que toutes ces cellules, ayant acquis le nombre et la masse suffisante, sous l'opération de l'âme, déterminent la végétation du germe. Ces cellules embryogéniques se déterminent insensiblement, alors même que leur masse informe ne constitue, suivant l'expression de Claude Bernard, que le "canevas vital" ; elles se déterminent, dis-je, dès lors à devenir tissus osseux, nerveux, musculaires etc. etc. Et toujours sous l'opération de l'âme qui seule détermine tous ces principes de transformations, elles arrivent enfin à constituer l'individu susceptible de vivre d'une vie propre.

Ceci prouve donc d'une manière évidente la triple manifestation de la vie végétative (nutrition, augmentation, génération) même dans la moindre des cellules embryonnaires.

Or ce phénomène, (absolument le même) se produit et se continue dans l'adulte qui est l'individu arrivé à son plein développement.

Art. III De la vie sensitive et des cinq sens dans l'homme.

St. Thomas, après avoir ainsi établi les lois de la vie végétative, passe à la vie sensitive qu'il étudie également dans le détail.

Pour ne pas ralentir trop notre travail, nous passerons cette partie sous silence.

Nous nous contenterons de ce que nous en avons vu dans l'article premier de cette même question (78), et de ce que nous en verrons encore forcément dans l'étude de l'opération la plus parfaite de l'être humain qui est l'opération de la connaissance rationnelle ou supra sensible à laquelle nous passons.

QUESTION 79.

Art. II L'intellect humain est-il puissance passive? Telle est la question que va résoudre St. Thomas dans cet article. Suivons maintenant son procédé. Nous connaissons, dit-il, la nature d'une puissance par son acte, et l'acte lui-même par son objet.

Or, pour répondre à la question il faut chercher quel est l'objet de l'intelligence. Son objet propre c'est l'universel.

Ceci posé, nous pouvons répondre avec St. Thomas : L'intelligence est une puissance à la fois passive et active ; *passive*, car il est évident que notre intelligence n'étant d'abord que "sicut tabula rasa in quâ nihil est scriptum", est en puissance à l'égard

des intelligibles, en d'autres termes, elle ne les possède pas, elle n'est qu'apte à les recevoir; *active*, car son objet étant universel, l'intellect passif ne peut-être actué par une forme matérielle et singulière. Donc il lui faut le concours d'une puissance active pour *universaliser* cette forme, c'est-à-dire la dégager de la matière, de ses causes individuantes. Or par le fait même qu'il est dégagé de la matière, le fantôme, c'est-à dire la représentation ou l'image, devient intelligible; et, par conséquent, principe actif actuant de fait mon intellect passif, c'est-à dire le déterminant et le faisant passer à l'acte.

Dans le fait, comment cela se passe-t-il? Le comment nous échappe, nous n'en savons rien; car dans ces questions subtiles, gare à l'imagination! On aura beau faire, on n'arrivera jamais à se représenter ce procédé intellectuel qui, étant purement spirituel ne peut, en aucune façon, tomber sous nos sens. Dans ce cas, ce qu'il faut faire, c'est tout simplement considérer les raisons qui nous déterminent et nous obligent à conclure tel fait psychologique plutôt que tel autre.

Dans les articles suivants St Thomas résoud d'autres questions relatives à l'intelligence. Dans l'article VI, par exemple, il se demande où se trouve le siége de la mémoire dans l'homme et il y répond en disant que la mémoire sensible est dans le sens, et la mémoire intellectuelle dans l'intellect passif qui a reçu et conserve les formes intellectuelles. Comment, sous l'effort de l'intelligence ces formes lui reviennent-elles? C'est encore un de ces mystères auxquels nous ne pouvons répondre.

Dans l'article VII, il se demande si ces opérations diverses constituent autant de puissances distinctes dans l'âme? Il y répond négativement. "Toutes ces opérations, dit-il, bien que diverses n'ont pourtant qu'une seule puissance qui y corresponde; car de même que l'on voit tout "sous la raison unique de couleur," de même aussi on comprend tout, on se souvient de tout, on fait toute opération intellectuelle" sous la raison unique d'être", Ce qui fait de notre intelligence un devenir universel: "est omnia fieri," dit St Thomas.

Après avoir étudié la faculté intellectuelle et l'avoir divisée

en intellects (1) passif et actif, passons à l'étude de son acte ou de son opération. Et ici comme partout, tâchons de ne pas perdre de vue ces trois corrélatifs, la puissance qui se spécifie par son acte, et l'acte par son objet.

III

CONSEQUENCES QUI DECOULENT DE CETTE ETUDE DE L'HOMME.

LE MODE D'OPERATION

Nous verrons d'abord ce qu'il n'est pas (9.34 : réfutation des systèmes erronés) ; puis ce qu'il est (9.35 : système péripatéticien.)

§

D'ABORD CE QU'IL N'EST PAS

QUESTION 84

Art. 1er. L'âme connait-elle les corps par l'intellect? Certains philosophes Grecs, matérialistes des premiers temps, Thalès, Empédocle, Héraclius, matérialisèrent l'intelligence, la supposant de même nature que l'objet extérieur d'où elle tirait sa connaissance.

De plus, poussant leur théorie jusqu'au bout et soutenant que les choses sont soumises à un flux et un reflux perpétuels, ils nièrent la certitude de toute connaissance. Voici comment ils procédaient.

---

(1) Pour éviter toute confusion, permettez que j'établisse ici la différence qui existe entre intellect et intelligence : Intellect signifie la faculté intellectuelle mais en puissance, tandis que intelligence signifie la même faculté, mais actuée par son objet, d'où l'on dit d'une chose qu'on comprend : j'en ai l'intelligence et non j'en ai l'intellect.

Tout ce que (1) nous connaissons, nous le connaissons d'une manière sensible : car il est impossible que le connu soit d'un autre ordre que le connaissable. Or étant donné que pour eux tout était essentiellement mobile, instable, changeant, ils aboutissent fatalement au scepticisme le plus complet.

Platon, venant après eux, tomba dans l'excès contraire.

Comme ses prédécesseurs, il croyait que la connaissance ne peut pas être d'un autre mode que l'objet connu. Or constatant comme eux la *mobilité* dans les choses, d'un autre côté, voyant qu'il avait des pensées *immuables*, universelles, certaines, il ne savait comment concilier les deux.

C'est alors qu'il imagina un système basé sur des substances universelles, séparées, des idées types d'après lesquelles existent les substances singulières sensibles.

Voyant que l'intelligence a pour objet l'être, l'universel, il se disait : Ce n'est pas dans les choses singulières, matérielles que je trouve cet objet ; donc il existe des substances universelles séparées, des formes pures, immatérielles, supra sensibles.

D'où pour lui deux mondes réels : le monde matériel et l'immatériel, le monde sensible et le supra sensible, deux mondes superposés et par là absolument semblables ; car d'après je ne sais quelle harmonie préétablie, le premier de ces mondes immatériel, invisible, est le type parfait de l'autre, matériel, visible, sur lequel il est calqué.

De là, poussant plus loin, il établissait ce parallèle entre les deux et disait : De même que mes sens connaissent les singuliers du monde visible, de même mon intelligence connait les substances universelles du monde invisible et supra sensible.

Evidemment l'idée était ingénieuse. Par cette invention des formes séparées, universelles, *invariables* par conséquent, Platon échappait au double inconvénient dans lequel ses prédécesseurs étaient tombés, à savoir la seule perception purement sensible et la mobilité des choses : mais ce n'était là éviter Charybde que pour Scylla, et heurter contre une autre difficulté non moins in-

(1) N'allez pas croire pourtant que ces Grecs fussent des esprits grossiers ; c'étaient des intelligences supérieures, les plus subtiles peut-être qui aient existé. Aussi leurs systèmes tels qu'exposés par eux, sont loin d'être ridicules.

conséquente et non moins grave.

En effet si notre intelligence ne perçoit rien des choses extérieures sensibles, elle n'en peut tout au plus avoir qu'une simple probabilité. De là les deux graves inconvénients qu'en fait ressortir le St. Docteur:

(1o) D'abord les sciences relatives au monde matériel sont par là réduites à néant, ou tout au moins à l'incertitude, et il ne reste de certain que la métaphysique qui seule est basée sur l'universel, sur l'être.

(2o) En second lieu, il semble étrange, tout au moins, qu'en cherchant à atteindre ce monde visible, j'atteigne un monde intermédiaire, factice, que vous posez ainsi entre ce monde visible et mon intelligence. Comment dès lors pourrait-on porter un jugement sur le monde sensible, si c'est un tout autre monde? Sans doute Platon affirme qu'il est tout-à-fait semblable au premier et en est le type; mais ce monde ayant son existence propre et par conséquent étant distinct du monde sensible —qu'il ressemble ou non à ce dernier—n'est pas *lui* en définitive. Il s'en suit que le monde matériel nous échappe, et Platon, pas plus que nous, n'a le droit d'affirmer la ressemblance ou la non ressemblance; car pour avoir le droit de porter un jugement, il faut connaître les deux termes, et dans le cas présent, chacun de ces deux mondes. Or, d'après son propre aveu, l'un des deux lui échappe.

Comment St. Thomas refute-t-il l'erreur commune à Platon et aux matérialistes, à savoir que la connaissance ne peut être d'un autre mode que l'objet connu? Tout simplement par ce fait basé sur l'expérience, que puisque dans la matière elle-même, unique récipient, la forme est reçue à tant de nuances, de degrés et d'états divers, il ne faut pas s'étonner que des modifications bien plus profondes encore s'imposent aux formes lorsqu'elles sont reçues dans l'intelligence. De ce fait indubitable, basé sur l'expérience, St. Thomas déduit cette loi absolue et universelle que toute forme *subit* le mode, les conditions du milieu où elle est reçue, Or l'intelligence étant une faculté immatérielle, la forme, pour y être reçue, devra donc subir son mode, ses conditions, et, de matérielle qu'elle était, devenir immatérielle et partant immobile. D'où la conclusion de son article: "Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessariâ.

Dans les articles suivants, St. Thomas s'attarde à réfuter toutes les erreurs dans lesquelles sont tombés les premiers philosophes, à cause de leur faux principe que le St. Docteur exprime par ces mots: "simile simili cognoscitur." Ces systèmes disparus depuis mille ans n'ont pas besoin de réfutation. On pourra, si l'on veut, les lire dans le texte qui est très clair. Il y aurait cependant dans les articles IV et V, des choses très intéressantes à reproduire ici sur l'exposé de la théorie de Platon et de celle d'Avicène qui en réalité n'a fait que porter et reprendre à sa façon, sur le terrain de la philosophie, la théorie gnostique qui fait sait elle aussi émaner les Dons les uns des autres. St. Thomas aura recours à ce dernier et surtout à Platon, notamment dans la théorie où il expose comment est opérée par Dieu l'infusion des espèces intelligibles dans les anges.

C'est ainsi que les théories Platoniciennes entreront par St. Thomas aidé de St. Augustin, dans la théologie catholique, principalement au sujet des idées divines, (1) du Verbe des anges et et de l'âme une fois séparée du corps. C'est ainsi que s'opéra, dans l'œuvre du docteur Angélique, la fusion entre les deux philosophies opposées de l'antiquité païenne, celle de Platon et celle d'Aristote.

QUESTION 85

§§

SYSTEME PERIPATETICIEN. THEORIE DE LA CONNAISSANCE.

Dans la question 84, avant d'établir son système, St. Tho-

---

(1) St. Thomas dans ces divers traités s'inspira à une triple source: Platon par St. Augustin, St. Denys l'Aréopagyte, et le Traité "de causis"

St. Denys l'arèopagyte converti par St. Paul et qui, dit-on, devint plus tard archevêque de Paris, composa un traité ***des noms divins,*** livre obscur rempli des théories Platoniciennes, et cependant très autorisé au moyen-âge St. Thomas le commenta, et c'est à l'occasion de ce commentaire que ses condisciples eurent pour la première fois la manifestation de son génie. Le traité "de Causis" n'est que le fragment d'un grand ouvrage attribué par St. Tomas au philosophe Proclus (412—485) disciple de Plutarque. Cette coupure aurait été faite par le philosophe Arabe Avicebron. Le traité "de causis" fut également commenté par notre St. Docteur, d'après une traduction de Guillaume de Morbecque, Dominicain Flamand, plus tard évêque de Corinthe, auteur de la version appelée "Antiqua" des œuvres d'Aristote. Cette version fut faite à la requête de St. Thomas.

mas fait ce que j'appellerais volontiers une œuvre de dégagement. Il réfute l'un après l'autre tous les anciens systèmes et montre clairement leur *insuffisance* à expliquer le phénomène de la connaissance. Or, ce n'est qu'après avoir accompli cette tâche qu'il procède dans la question 85 à l'établissement de son système et nous donne le plein jour sur le comment de la connaissance dans l'homme.

Nous ne le suivrons pas article par article, ce procédé nous entraînerait trop loin. Nous nous contenterons de résumer le tout, de donner comme une vue d'ensemble qui répondra suffisamment au but que nous nous sommes proposé.

Il s'agit donc de répondre simplement à cette question : Que requiert la connaissance parfaite dans l'homme ? Pour qu'il y ait connaissance dans l'homme ou dans tout autre connaissant il faut que *d'une certaine façon* du moins, le connu soit dans le connaissant.

En Dieu l'objet y est d'une façon suréminente et dans toute la réalité de sa substance ; dans l'être créé, il y est également mais d'une manière représentative et purement intentionnelle. Cela suffit pour que notre assertion soit vraie quand nous disons que pour qu'il y ait connaissance, il faut que l'objet connu soit dans l'être connaissant. Il y a en effet, entre les connaissants et les non connaissants cette différence immense, les uns n'ont reçu de Dieu pour tout partage qu'une forme imparfaite, noyée dans la matière, incapable de percevoir les autres formes, condamnés à vivre sur eux-mêmes et au dedans d'eux-mêmes, cantonnés qu'ils sont dans leur propre existence.

Les autres au contraire ont été doués par Dieu d'une forme capable de posséder, de réfléchir en elle-même toutes les autres formes. Un arbre a la vie, mais non pas la connaissance ; et il est par le fait condamné à vivre seul sans aucun rapport avec les êtres qui l'environnent, sans aucune conscience de ce qui se passe en lui et autour de lui. L'homme au contraire est en relation constante avec le monde entier. Il n'a qu'à ouvrir les yeux à la lumière et toutes les beautés du monde visible viennent s'imprimer dans son regard. Il met en branle ses facultés intellectuelles et un autre monde, plus vaste encore mais invisible, se déroule dans son intelligence. Pour connaître ainsi une plante ou une fleur, il faut bien que cette plante ou cette fleur soit reproduite en

moi, y demeure et y vive d'une certaine manière. Pour qu'elle y soit et y vive il lui faut évidemment un concours quelconque de mon intelligence; sans ce concours et cette fécondité de mon intelligence la species concrétisée à l'intérieur ne pourrait d'elle-même ni s'introduire ni se maintenir en elle. Le langage lui-même semble consacrer l'évidence de cette vérité. Les mots concevoir, conception, production se disent également dans toutes les langues de l'acte d'intelligence par lequel un être vivant forme et porte en son sein un autre être semblable à lui. Nous constatons l'évidence de cette part active exercée par notre intelligence dans l'acte de la connaissance humaine. En affet s'il en est de la loi des formes comme de la loi des êtres, que toujours la moins parfaite subisse l'action de la plus parfaite, s'il faut de plus pour que deux choses puissent être assimilables que, nécessairement et tout d'abord, toutes deux soient de même nature, il est très clair que ces deux lois créent une double raison pour que mon âme, être spirituel et immatériel, agisse sur l'objet matériel, son inférieur, et le dématérialise afin de se le rendre ainsi connaturel et par conséquent assimilable. Il est évident qu'en percevant un arbre ou une maison, je n'ai point réellement en moi cet arbre ou cette maison. Ces objets ne s'impriment pas en moi comme la forme dans la matière, ou les accidents dans un sujet. Ils y sont cependant d'une façon bien autrement intime et parfaite; car, dans l'acte de connaissance, il résulte de l'intellect passif et de la species intelligible, une *union* plus intime et plus parfaite que l'union qui existe entre l'âme et le corps. De là cette affirmation de St. Thomas que l'âme, par la connaissance, "devient" elle-même tout ce qu'elle connait. En sorte que nous pouvons dès maintenant affirmer que l'être connaissant ne reçoit pas en lui l'être entitatif ou réel de l'objet connu, ou plutôt qu'il le reçoit mais à l'état d'être immatériel ou d'être itentionnel, c'est-à-dire complètement dématérialisé, dépouillé de ses conditions matérielles et par conséquent individuantes.

L'immatérialité est la condition sine qu'à non de l'intellection. Perfectio unius rei, dit le Saint Docteur, in altera esse non potest secondum determinatum esse quod habebat in re illa, et ideo ad hoc quod nata sit esse in realtera oportet eam considerare absque his quæ nata sunt eam determinare. Et quia formæ et perfectionnes rerum per materiam determinantur, inde est quod

secundum hoc est aliqua res cognoscibilis secundum quod a materiâ seperatur. De là cette autre conséquence donnée immédiatement par St. Thomas : oportet quod id etiam in quo suscipitur talis rei peefectio sit immatériale, donc immatérialité des deux côtés, du côté du sujet tout aussi bien que du côté de l'objet. Si enim esset matériale, dit-il du sujet, perfectio recepta esset in eo secundum quod est cognoscibilis. Donc immatérialité du côté du sujet, immatérialité du côté de l'objet, voilà ce qui est requis pour qu'il y ait possibilité de connaissance, c'est pour cela que les scolastiques l'ont appelé la racine et le fondement de la reconnaissance.

Mais l'acte d'immatérialisation par l'intellect agent et la perception par l'intellect passif des formes ainsi dématérialisées ne constituent pas, à eux seuls, tout le domaine de la connaissance. En d'autres termes connaître n'est pas seulement percevoir, mais *savoir*, or savoir ne constitue pas seulement une connaissance plus ou moins superficielle des êtres particuliers qui nous environnent, une simple constatation des phénomènes qui tombent sous nos sens (ce à quoi les modernes voudraient aujourd'hui réduire la science,) mais bien "une connaissance certaine, évidente des êtres dans leur cause, un acte de l'intelligence qui voit les choses dans le principe qui les contient.' Si vous disséquez le corps humain dans toutes ses parties, si vous analisez les organes, les vaisseaux, les fibres, les humeurs : si minutieuses soient vos recherches d'ailleurs et si exacts soient vos calculs ; si vous ne ramenez en définitive tous ces éléments divers à l'unité, à un principe qui les anime, à une cause d'où ils émanent, vous n'aurez jamais pour résultat qu'une nomenclature de choses disparates d'objets divers et non une science. Pour avoir une simple vue d'ensemble et nous perdre dans aucun détails, disons seulement qu'on entend en général par connaissance l'acquisition de l'objet connu dans le sujet connaissant. Elle se divise dans l'homme en connaissance sensible et en connaissance intellectuelle. Si l'on voit un arbre, si l'on touche à une pierre, le phénomène de sensation qui s'accomplit dans le cerveau produit la connaissance sensible. Pour connaître cet arbre ou cette pierre d'une connaissance intellectuelle il faut de plus que l'intellect agent sépare de l'image sensible tout ce qui tient de la matière, qu'il la dépouille de ses causes individuantes, la spiritualise en quelque

sotte, afin qu'elle puisse ensuite informer l'intellect passif, qui seul à le secret de rendre la connaissance vraiment intellectuelle et humaine. Remarquez-le bien, j'ai dit connaissance, et non pas science. Savoir une chose c'est la connaître non pas seulement en elle-même, mais dans ses causes. La connaissance intellectuelle se diversifie donc de la connaissance sensible par ce fait qu'elle implique non pas seulement la connaissance brutalle de l'opjet tel qu'il est à l'extérieur; mais celles de ses causes. En d'autres termes la connaissance sensible n'implique que la sensation; la connaissance intellectuelle au contraire pour mériter vraiment le non de science ou de connaissance scientifique, requiert non pas seulement la connaissance de l'objet immédiatement perçu, mais bien celle de ses causes. Sur un chantier, les ingéuieurs l'emportent de beaucoup en supériorité sur le reste des ouvriers qu'ils dirigent; mais leur habileté pratique n'en est pas la cause vraie. Ils sont supérieurs cependant et sans eux, l'ouvrier le plus consommé ne pourrait exécurer les travaux prodigieux et faire concourir les efforts particuliers au résultat de l'ensemble. Seul l'ingénieur le peut, parce que du fait il a conclu à une loi, il a analysé, comparé chaque résultat. L'étude de ces faits, de ces résultats, de ces lois, lui a révélé des principes, c'est-a-dire la théorie de son métier, en un mot, l'étude des faits lui a donné la connaissance des causes. La connaissance des causes est donc le but de toute philosophie, le terme de toute spéculation, la perfection de toute connaissance humaine. Voilà d'après Aristote et St. Thomas le procédé et le domaine complet de la connaissance humaine. Je me suis contenté de décrire le procédé et d'en faire comme l'historique et non la démonstration. Ce que je me contente d'affirmer, St. Thomas l'a longuement et magistralement démontré dans les questions 84, 85 et suivantes de la Ia Pars de sa Somme de la théologie catholique.

CHAPITRE II

SYSTEME KANTISTE

Emmanuel Kant né à Koenigsberg en 1720, y mourut en 1804, à l'âge de 84 ans, sans avoir jamais quitté sa ville natale. Il y enseignait la phylosophie. Chaque jour, avec la régularité d'une horloge, il quittait son domicile à une heure fixe, traversait les rues de la ville sans rien dire à personne, donnait son cours

pendant un nombre de minutes déterminées et rentrait chez lui.

Sa vie avait une précision mathématique et donnait l'heure exacte aux habitants de la cité, d'après ses apparitions et ses disparitions régulières.

Doué d'un esprit synthétique capable de tout embrasser dans un vaste système il construisit en philosophie un édifice gigantesque, d'une portée universelle, d'un enchaînement rigoureux, parfait. Oeuvre de génie, son vaste système n'a eu qu'un défaut, celui de pécher par la base. et si je ne craignais pas de manquer de respect à ce grand pontife de la science moderne, je dirais qu'il était trop fort logicien pour ne pas manquer un peu de sens commun. Etranger à tout ce qui constitue le monde réel, retiré dans son laboratoire ou son cabinet de travail, le philosophe éternellement enfoui dans des bouquins poudreux, vivant tout entier dans la sphère des idées, loin du contact des choses réelles, perd pour ainsi dire fatalement en bon sens ce qu'il gagne en idéalité. J'aime beaucoup les paysans, disait autrefois Vauvenargues, parce qu'ils ne sont pas assez savants pour raisonner de travers.

Ses œuvres sont : La Critique de la raison pure—Critique de la raison pratique—Critique du jugement—Critique de la religion, Métaphysique des mœurs—Principes métaphysiques du droit, et d'autres de moindre importance.

§

IDEE GENERALE DE LA PHILOSOPHIE KANTIENNE

Elle a été tout un événement dans l'histoire de la philosophie de notre siècle, et c'est à elle et par elle que la grande idée subjectiviste timidement émise par Bacon et par Descartes a atteint son apogée. La philosophie de Kant est, comme on l'a très bien dit, "Le fruit de l'activité de tout un peuple, l'Allemagne, le résumé de la pensée de toute une religion, le Protestantisme. J'appelerais volontiers Kant le Luther de la philosophie allemande. Ce que le moine apostat avait fait en religion, le philosophe critique le réalise en philosophie. Luther ne disait-il pas à la diète de Worms "je croirai que je me suis trompé quand vous me l'aurez prouvé?" Qu'est-ce en effet que l'hérésie protestante, sinon l'autorité individuelle primant tout; la tradition, l'Ecriture, les conciles, les Pères et l'Eglise elle-même? de même la philosophie Kantienne subordonne tout au moi, à la critique individuelle.

§§

ORIGINE DU KANTISME

Le principe de Descartes : "Je pense donc je suis, était d'un protestant, mais ses conclusions furent celles d'un catholique : celles de Kant furent tout différentes. "je pense et j'existe donc je ne puis connaitre que mon existence et ma pensée". Et c'est en vertu d'un tel principe qu'il pose sans le prouver, qu'Emmanuel Kant déduit ses conclusions rigoureuses d'une logique irréprochable et dont le seul malheur est de reposer sur une base absolument inexacte, et qu'il ne se donne même pas la peine de discuter. On peut donc affirmer que Descartes, prononçant son fameux cogito ergo sum, était loin de prévoir ou même de soupçonner les terribles conséquences qui devaient naître de ce principe. Locke, le premier, l'appliqua à sa philosophie ; après lui, Hume l'employa à détruire les notions de cause et de substance, puis arrive Kant qui, avec sa logique rigoureuse et son esprit synthétique, reprend, sous un autre point de vue, les objections du philosophe écossais et les généralise à tous les concepts de l'esprit humain. C'est ainsi que l'école transcendantaliste sortit toute entière de Descartes.

Kant a été dans la haute philosophie l'initiateur d'un mouvement nouveau ; il a transporté dans la métaphysique le principe du protestantisme émis par Descartes, et il en a créé la philosophie protestante.

Tout jeune encore il professait la philosophie à Koenigsberg sa ville natale, lorsque les œuvres de Hume lui tombèrent entre les mains. Cette lecture produisit sur son esprit une impression profonde.

Admirateur passionné de la métaphysique, dans son désir de sauvegarder les vérités fondamentales de cette science que niait la doctrine du sceptique Ecossais, il s'efforça, pour le mieux réfuter, de construire lui-même un système nouveau. Pour établir sur des basses plus solides, les vérités de la haute philosophie, il tente de les soustraire à l'ordre expérimental, et de les rendre indépendantes de toute origine empirique. C'était, en évitant un abîme, venir échouer sur un autre écueil, et tomber de la négation de Hume dans un scepticisme plus profond. Le résultat poursuivi par la philosophie de Kant peut se résumer ainsi : "Toute con-

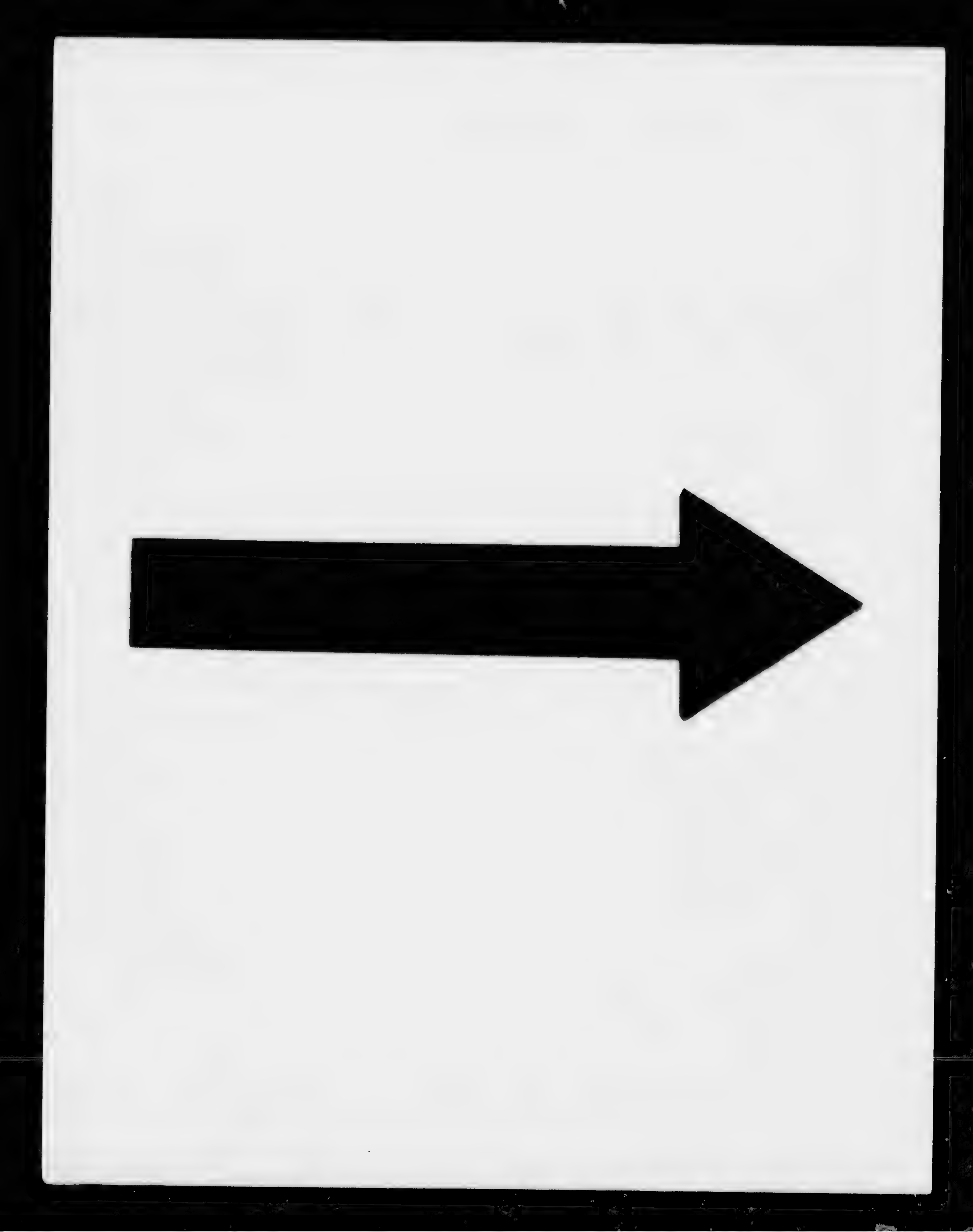
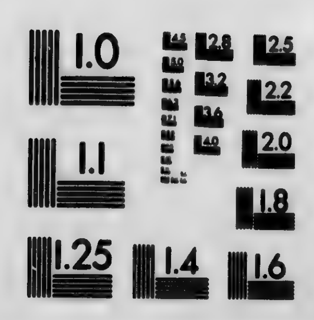


IMAGE EVALUATION
TEST TARGET (MT-3)



6"



naissance humaine dépend exclusivement du sujet connaissant, exprime les formes et les lois de sa constitution sans avoir" *aucune force représentative* "du monde extérieur."

On conçoit qu'en faisant de toutes les connaissances humaines "les lois constitutionnelles du sujet connaissant," l'on mettait à l'abri de toute attaque, les notions fondamentales de la philosophie, mais au prix de quel sacrifice? n'était-ce pas sacrifier d'un seul coup toute la réalité de l'ordre expérimental et objectif? et cependant c'est l'œuvre tant vantée depuis que Kant a poursuivie et réalisée dans son ouvrage célèbre intitulé: "critique de la raison pure." Notre dessein n'est pas d'entreprendre une exposition détaillée de son système; nous n'en avons ni le courage ni le temps. Il y aurait peut-être témérité de notre part de vouloir rendre un compte exact l'œuvre d'un homme dont Joubert a pu dire en toute vérité: "C'est un Athas taillé en philosophe. On s'y casse la tête." [1]

Nous nous contenterons d'examiner les bases, nous essaierons d'établir brièvement et avec le plus de clarté possible, les points fondamentaux de ce grand système et d'exposer le procédé par lequel le philosophe allemand cherche à exclure de nos connaissances toute valeur objective au point de vue représentatif. Il nous sera facile ensuite, après une semblable exposition, de signaler l'insuffisance et la fausseté de cette conclusion fondamentale du système Kantien.

En présence de la certitude qu'ont acquise l'astronomie et les mathématiques, du jour où elles ont été en possession de leur véritable méthode, Kant se pose cette interrogation: "Les incertitudes de la philosophie ne proviendrait-elles pas, elles aussi, d'un manque de méthode?" Observant que dans la théorie des connaissances humaines, on a toujours, par le passé, cherché à

(1) Comment voulez-vous qu'on le comprenne, lorsque, de son propre aveu, il ne se comprenait pas lui-même. (C'est la réponse fait par lui à un de ces plus brillants élèves qui s'était vanté de comprendre le maître. Il est bien chanceux répondit le grand philosophe, car je ne me comprend pas moi-même Mon intention en rapportant ce fait, n'est nullement de ridiculiser le philosophe, ou d'amoindrir son génie, je veux simplement faire ressortir que c'était un génie allemand.)

les expliquer par leur origine objective "et extérieure," il se demande si l'on ne pourrait pas partir d'une hypothèse et subordonner à son tour le monde extérieur au sujet pensant. Mais le grand astronome de Thorn Copernic son compatriote, n'a-t-il pas trouvé les lois du mouvement des astres et démontré la rotation terrestre dans un ciel immobile? Plus grand que son époque et au-dessus des préjugés de son temps, n'a-t-il pas dû, pour établir son immortel système, démolir des croyances aussi anciennes que le monde? Renonçant aux apparences pourtant si fortes, j'allais dire presque irrésistibles qui jusqu'à lui avaient séduit et trompé l'humanité, ne fonda-t-il pas, à leur encontre ce merveilleux système? Alors pourquoi la même révolution ne serait-elle pas possible dans le domaine de la métaphysique? Kant crut devoir tenter cette révolution. Jugeant qu'on avait trop longtemps condamné le sujet à l'objet il déclara qu'il fallait enfin renverser cet ordre et établir le sujet comme centre autour duquel tous les mondes expérimentaux et scientifiques devaient évoluer.

Le point de départ du système de Kant est donc un essai d'interprétation des connaissances humaines en se plaçant à un nouveau point de vue. Seul le succès de cette tentative pourra en justifier la valeur. Au lieu de discuter sur les objets de la pensée, soit pour les affirmer, soit pour les nier, le philosophe allemand reporte sa réflexion sur la pensée même pour l'analyser, la disséquer, en scruter la nature et en délimiter la puissance. Ce qu'il lui importe de savoir, ce n'est pas ce que nous connaissons, mais *comment* nous le connaissons.

Comment édifiera-t-il son système, et réalisera-t-il son hypothèse? C'est ce qu'il nous reste à voir.

Pour établir son système Kant n'a réellement qu'un chemin à prendre, il n'a qu'une voie ouverte; c'est de faire successivement la critique de toutes les facultés humaines qui sont pour nous des instruments de connaissance, et de montrer, pour chacune d'elles, que les données spécifiques apportées par elles sont le fruit et le résultat "de leur constitution intime" mais nullement et en aucune façon des données venues du dehors. Les choses sont pour nous comme nous les pensons, voilà du moins ce qu'on peut affirmer a priori. Mais comment pensons-nous? Qu'elle est en réalité la constitution de nos facultés intellectuelles?

Pour Kant l'universalité de la connaissance humaine se ré-

partit entre "trois facultés" dont il fait tour à tour la critique : la Sensibilité, l'Entendement et la Raison. Dans chacune d'elles il observe "une ou plusieurs données" qui sont les plus universelles et qu'il appelle les formes a priori de cette faculté, parce qu'elle sont antécédantes à toute donnée particulière et plus concrète.

Pour établir "l'existence et l'antériorité de la forme a priori, il pose le fait de son universalité, et conclut que comme telle, elle est nécessaire afin de rendre possibles" les connaissances particulières " qui se rangent sous cette forme générale. Etant elle-même la condition de nos autres connaissances, elle leur est supérieure et conséquemment indépendante...

Jusqu'ici nous avons reconnu que le point de départ de Kant est une hypothèse purement gratuite, nous avons indiqué son mode de procéder dans la critique de nos facultés ; voyons maintenant comment il cherche à légitimer son principe.

D'après lui la sensibilité est la capacité que nous avons de recevoir certaines représentations des objets au moyen des sensations qu'ils produisent en nous. C'est une faculté toute passive, une pure réceptivité selon l'expression Kantiste, elle se divise en sensibilité externe et en sensibilité interne en tant qu'elle reçoit des impressions du dehors ou du dedans. Les formes a priori de notre sensibilité, c'est-à-dire les conditions sans lesquelles nous ne pourrions rien percevoir ni au dehors ni au dedans de nous, les *moules* suivant le mot de Kant dans lesquels les choses viennent prendre la forme qui nous permet de nous les représenter, sont pour la sensibilité externe l'espace, pour la sensibilité interne le temps. N'oublions pas que ces formes ne sont et ne peuvent être ni des réalités extérieures, ni des réalités d'expérience, mais bien les "conditions" de l'expérience, aussi font-elles partie de notre constitution même, subjective et parfaitement intime. Tout ce que nous percevons, ne le percevons-nous pas sous la notion universelle d'espace et de temps ? Ne sont-ce pas les moyens par lesquels nous unissons nos sensations en séries régulières : en un mot ne nous est-il pas aussi impossible de les relier entre elles sans ces formes a priori qu'il est impossible à un peintre de faire un tableau sans une toile pour disposer ses couleurs ?

La sensibilité à donc pour objet de nous faire percevoir les phénomènes, au dedans et au dehors de nous, sous les "raisons'

universelles d'espace et de temps. Mais quand notre sensibilité s'est représenté un phénomène sous les notions d'espace et de temps, notre connaissance est loin d'être complète. Aux operations de la sensibilité vont succéder celles de l'entendement. Kant exprime la fonction de cette nouvelle faculté en disant qu'elle consiste à penser les objets dont la sensation se borne à nous donner les représentations. La sensibilité fournit donc la matière aux opérations de l'entendement, qui ne fait autre chose que de parfaire son œuvre. La sensibilité en effet, nous donne les intuitions ou certaines représentations des objets au moyen des sensations que ces objets excitent en nous; mais ces représentations ne sont que les éléments épars de notre connaissance, elles ne sont pas la connaissance elle-même. Nous ne connaissons véritablement que quand nous introduisons un ordre dans cette multitude de sensations ····· Il faut y mettre un lien, une certaine unité, par exemple joindre ensemble la sensation du vase, de la rose et du parfum à notre sensibilité, à cette faculté purement passive au moyen de laquelle nous recevons des intuitions, pour en former un ensemble et produire ainsi une véritable connaissance: l'unité produite sera appelé une idée, une notion, un concept.

Kant procède, pour la critique de cette faculté comme il a procédé pour celle de la sensibilité ..... La sensibilité a besoin de formes a priori pour sentir; l'entendement a besoin, lui aussi, de formes a priori pour juger... Il s'agit donc de trouver ces notions universelles et primordiales qui vont jouer dans l'entendement le même rôle que jouent dans la sensibilité, l'espace et le temps. La forme a priori de l'entendement sera la condition indispensable pour penser un objet, c'est-à-dire pour faire sur lui un jugement rationnel: c'est une idée, un concept, une représentation purement abstraite. Ces concepts sont mis en évidence par les jugements qui ne font autre chose que les décomposer. Kant imagine douze jugements, et, à chacun d'eux, il fait correspondre une forme a priori: l'entendement se trouve donc avoir douze formes a priori désigné sous le nom de catégories.

Il ne nous appartient pas d'étudier ici dans le détail les catégories de Kant; le but de notre sujet étant d'examiner surtout le procédé par lequel il nie l'objectiveté de nos connaissances. Il nous suffira de savoir qu'aucune de ces idées n'est

objective, car, au dire de Kant, dans l'entendement comme dans la sensibilité, les formes à priori précèdent nécessairement la perception des formes particulières qu'elles sont elles-mêmes destinées à coordonner. Mais l'objet de la sensibilité et celui de l'entendement n'expriment pas toute notre connaissance ····· il faut admettre une troisième faculté qui, la prenant au point où les deux premiers l'on laissé, la conduise en quelque sorte à son apogée. Cette faculté, le philosophe de Koenigsberg l'appelle la raison.

Or comme l'entendement est venue parfaire l'œuvre de la sensibilité, la raison, faculté supérieure aux deux autres, viendra poser les dernières pierres à l'édifice élevé par la sensibiiité et l'entendement. Elle prendra les unités, produits de l'entendement, et elle en formera une grande unité, un tout systématique, dernier terme auquel nous puissions nous élever et au delà duquel nous ne concevons plus rien. Cette unité des unités est donc le résultat et le produit de la *raison*, faculté supérieure qui est le couronnement et le terme de nos connaissances et de nos pensées. Elle cherche à embrasser dans sa totalité la chaîne des êtres et à la suspendre toute entière à un premier anneau en s'élevant de faits en faits, de lois en lois, de conditions en conditions, jusqu'à ce qu'elle arrive enfin à l'inconditionnel, aux premiers principes des choses. L'entendement, avons-nous dit, ne peut réunir les perceptions de la sensibilité qu'au moyen des concepts, de même la raison ne peut agir sur les produits de l'entendement pour les ramener à l'unité qu'au moyen de certains principes qui sont en elle a priori, et qui sont à cette faculté ce que les concepts purs sont à l'entendement. Or la raison affecte trois principes : 1o la condition suprême de tout ce qui se passe en nous, à savoir l'âme : 2o la condition de tout ce qui se passe autour de nous, l'univers ; 3o la condition suprême de l'âme et de l'univers, à savoir Dieu. Ces principes à priori de la raison, Kant les appelle proprement des idées, et remarquez bien que pour lui ces principes ou ces idées, pas plus que les formes a priori de la sensibilité et de l'entendement, n'ont et ne peuvent avoir de réalité externe, de valeur vraiment objective. Ét de même que le sens est impuissant à saisir la réalité de l'objectiveté des choses, puis que cette objectiveté vient de sa propre constitution, et non des choses, puisqu'elle est la loi du moi, et non celle du

non moi, ainsi notre raison, emprisonnée dans le moi et condamnée à ne subir que ses lois, se voit réduite à ne connaître que la réalité du moi, sans jamais pouvoir se rendre compte de la réalité du non moi. Et alors à quoi bon ce travail gigantesque de recherches et de déductions ; si ces déductions et ces recherches n'aboutissent qu'à me révéler mon *impuissance radicale* de saisir une réalité quelconque en dehors du moi, si ces déductions sans fin n'aboutissent qu'à me révéler mon impuissance de voir, de posséder, de connaître et d'aimer? Eh quoi? il faudrait admettre, fût-elle la création d'un génie, une doctrine qui nous obligerait à douter de la réalité objective de notre père, de notre mère, de nos parents et de nos amis, qui nous obligerait, êtres créés, à douter des êtres crées en dehors de nous et du Dieu lui-même qui en est le créateur? Que deviendrait alors la sagesse d'un Dieu qui, moins par un caprice inouï que par une monstruosité sans nom, n'aurait déposé en nous des impérieux besoins de connaître, de sentir et d'aimer, que pour nous refuser les moyens et la joie de les satisfaire? A quel degré d'aberration peut descendre l'esprit humain lorsque, abandonné à lui-même, il cherche avec orgueil des théories nouvelles et prétend tout refaire à neuf. Comme ces errements nous montrent bien le dédain avec lequel Dieu laisse choir les plus hautes intelligences lorsqu'elles se déclarent libres et prétendent, loin de lui, enseigner la vérité !

Comme le Père Lacordaire a bien jugé ces hommes dans cette lettre à Mr de Montalembert qui ne pouvait comprendre l'extrême rigueur avec laquelle l'Eglise venait de foudroyer de Lamennais. Pour le consoler et le détromper, il lui écrivait ces lignes d'une éloquence et d'une justesse dignes d'un Père de l'Eglise : "Tu ne peux concilier, dis-tu, la conduite présente du Saint-Siège avec celle de l'Eglise dans son histoire passée. Or, mon cher ami, ce que fait aujourd'hui le Saint-Siège est la chose, si j'ose parler ainsi, la plus banale dans l'histoire de l'Eglise. Lis seulement l'histoire de Port-Royal. Tu verras là Pascal qui valait bien Mr de Lamennais... Arnaud d'Andilly, le grand Arnaud, comme l'appelait son siècle, Arnaud d'Andilly, Nicole, Passy qui valaient bien les disciples de Lamennais, tu verras les plus grands hommes du 17è siècle ornant par leur présence et leur amitié cette fameuse maison, bien autrement remplie que celle de la Chénais. Et néanmoins le Saint Siège frappait à coups redoublés les doctrines

de ces solitaires illustres. Tu verras ensuite, quand tous ces hommes célèbres furent morts, quand leur gloire n'eut plus l'attrait de la nouveauté et la ,puissance de la vie, tu verras leur école et leurs doctrines devenir en moins d'un siècle la risée de l'Europe. Tu as vu sur son lit de mort les restes du dernier homme de cette école) :entre Pascal et Grégoire enseveli par des prêtres apostats, tu as pu mesurer la distance. Eh bien! l'Eglise, éclairée du Saint Esprit, l'avait mesurée 150 ans avant toi. La gloire, le génie, la puissance soutenant l'erreur, l'Eglise avait méprisé tout cela, parce que le génie, la gloire, la puissance ne sont dignes de respect qu'autant qu'ils défendent la vérité. Et il ajoutait, avec ce coup d'œil d'une pénétration et d'une justesse prophétiques :" Encore un peu de temps mon cher ami, et celui qui te fascine sera l'objet d'une telle compassion que les plus petits d'entre les hommes ne croiront pas utile d'en parler aux plus idiots, tant ce sera chose consommée. Et cette histoire s'est répétée dans l'Eglise toutes les fois qu'un homme d'un grand talent a soutenu avec opiniâtreté ses propres pensées. Puis il ajoute en terminant, lui ce prétendu *libéral*, ce prétendu révolté contre l'Eglise et contre ses enseignements; "Un concile général pourrait avoir plus d'éclat que l'encyclique de Grégoire XVI, non pas plus *d'autorité* intrinsèque." Voilà ce qu'écrivait le père Lacordaire à une époque où plus d'un vieux professeur de théologie croyait pousser bien loin la condescendance en proposant avec impartialité et sans parti pris les deux opinions contradictoires, la fausse et la vraie, ayant bien garde de se prononcer, et laissant libre option pour le disciple qui l'écoutait.

Revenons maintenant à Mr Kant et appliquons-lui à la lettre tout ce que le père Lacordaire a dit de Pascal et de Lamennais; car il le mérite avec même quelque chose en plus. D'après son système la raison est impuissante à atteindre les principes premiers de toutes choses et, dans son travail de déduction pour arriver à l'inconditionnel, elle vient se heurter de toutes parts à des antinomies insolubles. En conséquence, l'œuvre de la raison est purement chimérique et devient pour nous un instrument d'erreur et non de vérité, lequel, après avoir sapé par la base tout le monde des réalités, laisse retomber l'âme sur elle-même et se débattre dans les angoisses du plus affreux scepticisme. Telle est la marche suivie par Kant pour soustraire la connaissance humaine à

l'ordre expérimental. Quel est le résultat capital de cette doctrine si ce n'est la négation même de toute science positive, de toute origine objective de nos propres connaissances? Les sciences humaines pour Kant ne sont et ne peuvent être que le résultat chimérique d'un jeu d'esprit ou l'analyse plus ou moins logique de la totalité des apparences, c'est-à-dire de ce que nous croyons voir; ces apparences ou phénomènes comme il les appelle, ne faisant qu'exprimer la grande loi non pas de leur réalité extérieure et objective, mais celle de notre moi, de notre être propre, de notre "constitution intime."

En présence de cette négation de la valeur de nos connaissances au point de vue des représentations qu'elles nous fournissent que doit-on penser? quelles sont les justes critiques que l'on peut et que l'on doit faire à ce système? la longueur de son exposé ne nous permet pas d'aborder une critique de détail qui nous conduirait trop loin. Nous nous attacherons spécialement à une réfutation générale, en montrant que le grand philosophe allemand ne justifie pas les fondements de son système.

Il est nécessaire, ceci est admis par tous, que tout système philosophique accepte un certain nombre de données fondamentales, et prenne comme point de départ plusieurs vérités indiscutables et dont la démonstration est rendue inutile par leur évidence même. C'est à la raison de choisir les plus manifestes de ces postulata, afin de procéder du plus connu au moins connu. Or Kant s'est notablement écarté de ce principe. Il est d'autant moins excusable qu'il avait la prétention de renverser l'ancienne philosophie sous prétexte qu'elle ne reposait pas sur des bases solides. Le philosophe de Koenigsberg aborde son système par l'annonce d'une critique à outrance. C'est précisément à cet endroit qu'il a le plus manqué et il est grand besoin, ainsi qu'on l'a dit, de refaire la critique de cette critique.

Toute la critique fondamentale du subjectivisme de Kant peut se réduire à ceci: la considération de nos sensations et de nos idées particulières se présentent sous des conditions *communes* et *universelles*. De là, directement sans discussion aucune, "il se croit en droit" d'inférer que la forme universelle est une donnée à priori de notre subjectivité, et il établit, par sa seule présence, la *possibilité* de la connaissance.

Il ne faut pas chercher d'autres raisonnements, d'autres ar-

guments dans la critique de la raison pure. C'est le seul qu'on y trouve, renouvelé il est vrai pour les différentes facultés, mais sous la même forme, la même brièveté, la même gratuité. En vérité un pareil procédé pour nier l'enseignement universel de la philosophie et du sens commun, est vraiment trop facile et ne laisse pas de nous paraître étrange, surtout chez un homme tel qu'Emmanuel Kant. Sans doute son œuvre ne reste pas moins une œuvre de génie, l'œuvre d'un profond philosophe et d'un grand penseur, Mais le seul et l'immense reproche qu'on peut lui faire, est de s'être trompé dès le point de départ et de pécher par la base. En effet une fois ses principes posés, les déductions de Kant s'enchaînent à merveille et se succèdent avec une logique irréprochable. Son système est vraiment une œuvre d'art, mais à quoi bon la beauté du plan et la régularité de l'ordonnance, si tout ce bel édifice de sa philosophie ne repose en fin de compte que sur un fondement ruineux et sur des assises mal assurées. Le grand philosophe allemand l'a manifestement aperçu lui-même; aussi évite-il avec le plus grand soin toute discussion sur les postulata de sa doctrine. Mais notre devoir à nous, est de le ramener à la critique des données fondamentales de la connaissance et de lui demander de nous rendre raison des conditions et des lois manifestes qui président à notre manière de connaître.

Pour conclure qu'il nous est impossible de connaître le monde extérieur, Kant devait nécessairement faire deux choses. Il devait tout d'abord éliminer le *fait* d'une connaissance objective de notre part et de plus, après en avoir éliminé le fait, il devait en éliminer même la *possibilité*. Il n'en a rien fait. C'est donc à nous de l'attaquer maintenant et d'établir contre lui 1o La possibilité de l'objectivité de nos connaissances, 2o Non-seulement la possibilité, mais le fait même de cette objectivité de la connaissance chez l'homme.

1o POSSIBILITE DE L'OBJECTIVITE

Est-il possible que notre connaissance vienne du dehors? En d'autres termes le sujet peut-il connaître l'objet ou si vous le voulez, le monde extérieur peut-il être connu par nous dans sa propre constitution, dans sa réalité palpable et extérieure, ou cette réalité palpable et extérieure n'est-elle pour nous comme pour Kant qu'une loi du

moi imposée par lui aux choses et non la loi même des choses imposées par elles au moi? Cette question semble inoffensive et d'une médiocre importance, et cependant de sa solution dépend le renversement de toutes les idées et de toutes les lois physiques. Car parmi toutes les vérités rationnelles présupposées pour la défense des vérités de la foi, il n'en est pas une seule qui soit aussi fondamentale et dont la négation entraine d'aussi terribles conséquences que cette vérité nécessaire autant qu'évidente de la distinction des ordres objectif et subjectif, de l'objet connu et du sujet connaissant, du moi et du non moi. C'est pourquoi à la question de savoir si l'on peut affirmer la possibilité de l'objectivité de nos connaissances, je réponds affirmativement, parce que je trouve dans l'objet les conditions requises. Il n'y en a et on ne peut en avoir que deux. La première est qu'il faut trouver dans l'objet une activité quelconque, lui permettant d'agir sur le sujet, et la seconde exige qu'il y ait un rapport de similitude ou au moins de proportion entre lui et le sujet, entre l'objet pensé et le sujet pensant.

A. Trouvons-nous de fait une certaine activité dans l'objet? Le nier serait nier l'évidence, et, malgré lui Kant a dû admettre comme nous que le monde extérieur doit venir en nous et se communiquer à nous d'une façon quelconque; il ne le pourra jamais que par un principe actif. Aussi le philosophe utopiste ne voit-il en dehors de lui que des forces diffuses propres à produire sur nos sens ce qu'il appelle les apparences ou phénomènes sensibles; donc pour lui comme pour nous ces forces ont quelque chose d'actif puisqu'elles agissent sur le sujet.

B. Il est nécessaire d'établir en second lieu, pour la possibilité de l'objectivité de nos connaissances, que l'activité de l'objet garde sa même nature dans le sujet, en d'autres termes, que le sujet doit connaître les choses telles qu'elles sont, qu'un rapport de similitude ou du moins de proportion doit exister entre l'objet et le sujet.

Pour nous convaincre de la possibilité de ce rapport, il suffira de nous appuyer sur la croyance de tous les philosophes prédécesseurs de Kant: tous ont admis l'hypothèse où l'objet et le sujet "ayant une nature commune", l'objet peut être connu par le sujet. Ce témoignage, bien qu'universel, ne serait pas de grande valeur, s'il eut cessé à l'arrivée du philosophe de Koenigs-

berg, comme il cessa à l'arrivée du système de Copernic. Malheureusement pour Kant la révolution des idées rêvée par lui, ne s'est nullement réalisée, et l'apparition de son système n'a rien changé ; car, c'est un fait à constater, le genre humain ne se préoccupe nullement de la prétendue difficulté soulevée par le philosophe Allemand.

Après comme avant lui, il a cru à la *possibilité* de sortir du moi. Le philosophe de Koenigsberg s'insurgeant ainsi contre la croyance universelle de tous les philosophes et du genre humain n'aurait-il pas dû prouver son affirmation et établir d'une façon rationnelle l'impossibilité de ce rapport de similitude? Ce qui me parait plus étrange encore, c'est qu'après avoir nié tout rapport possible entre l'objet et le sujet, entre matière et matière après tout, il ne recule pas devant la nécessité où il se trouve d'établir une loi, entre l'étendue, première donnée du sens, et l'idée abstraite, l'idée, première donnée de l'entendement, c'est-à-dire qu'après avoir nié la possibilité du rapport entre matière et matière, il vient en établir une entre matière et esprit. Comment Emmanuel Kant, d'ailleurs si porté à trouver des contradictions et des antinomies partout, n'en a-t-il pas trouvé une à cet endroit de son système? En vérité ce plaquage d'une étendue sur une idée pure me semble peu digne de la profondeur et de la pénétration de son génie. On ne saurait l'expliquer que par son ardent désir d'établir quand même son fameux système. C'est bien malgré lui, à notre avis, que le trop célèbre subjectiviste, vient établir ce rapport direct de l'entendement avec des formes sensibles. Car il n'était pas sans se rendre compte qu'il y a infiniment plus de distance entre la sensibilité et l'entendement, tels que définis par lui, qu'il n'y en a de fait pour nous entre l'ojet et le sujet constitués dans une parfaite analogie, et même une parfaite similitude au point de vue de la "condition matérielle." Si dans le Kantisme, l'objet de la sensibilité n'est pas détruit par la réceptivité de l'entendement, pourquoi l'objet extérieur, l'objet sensible serait-il corrompu par la réceptivité de la sensibilité?

En conséquence je suis dès maintenant en droit de conclure que le philosophe Allemand n'a pas fait, suffisamment du moins, la critique du point de départ de son système, en montrant pour le sujet l'impossibilité de connaître le monde extérieur sans le modifier de fond en comble. Il s'est contenté de poser gratuite-

ment cette affirmation à laquelle il a donné lui-même dans la suite, un véritable démenti par les principes qu'il invoque pour établir son propre système.

2o FAIT DE L'OBJECTIVITE

En dehors de l'argument de la possibilité qu'aurait dû exclure le philosophe Allemand pour établir les fondements de son propre système, il reste encore l'argument du fait de la non objectivité de nos propres connaissances. Kant ne discute pas même le fait, et il est difficile de concevoir comment l'éminent critique a cru pouvoir se dispenser d'établir la critique sur ce point qui est le fondement même de son système, d'autant plus que c'est celui qui est en contradiction flagrante avec la doctrine et l'enseignement traditionnels de toutes les écoles philosophiques jusqu'à nos jours, et, ce qui plus est, en contradiction flagrante avec le bon sens; car en réalité, nier l'objectivité de nos connaissances sans aucun motif sérieux, si ce n'est pas manquer de sens commun, je ne sais vraiment pas ce qui peut s'appeler ainsi.

Copernic a justifié du moins son point de départ par la simplification qu'il a apporté dans le système sidéral: Demandons à Kant, qui se vante d'avoir lui aussi accompli semblable révolution dans la philosophie si, de son côté, il a bien réellement simplifié la théorie d'Aristote et de St. Thomas sur la connaissance humaine? Car ce n'est qu'à ce prix qu'il aura réellement droit de supplanter celle-là. Ramenons-le donc de nouveau à la critique de son système, et tâchons de nous rendre compte encore une fois si dans l'analyse du *fait* de notre connaissance, il est des *caractères* qui accusent que le sujet se règle sur la nature de l'objet, ou qu'au contraire l'objet se règle sur la nature du sujet? A première vue et sans aucun parti pris, j'ose affirmer que toutes les observations physiologiques et psychologiques sont tout à fait en faveur de la première de ces hypothèses, c'est-à-dire, de l'action de l'objet sur le sujet, de l'objectivité en un mot.

OBSERVATIONS PSYCHOLOGIQUES

C'est un principe reçu que l'importance respective des caractères d'objectivité et de subjectivité qui accompagnent nos connaissances, détermine leur nature objective ou subjective. Au dire de Kant, nous discernons tout d'abord dans notre connaissance un caractère de subjectivité, celui

d'objectivité n'est que secondaire; si nous affirmons au contraire le rôle dominant de ce dernier, nous devons en donner des raisons. La première preuve de cette affirmation est que je constate avec évidence que la raison d'objet précède la raison de sujet. Et comment en serait-il autrement? comment la raison d'objet ne serait-elle pas nécessairement la première manifestée, puisque tout nous vient de l'objet? Kant lui même est obligé de l'admettre. Qu'il appelle cette loi empirique de l'objet sur le sujet, phénomène ou apparence, peu importe, cette sensation première n'en est pas moins pour lui comme pour moi la production du non moi, ou si ce mot production répugne à Mr Kant, mettons occasion. C'est donc le caractère d'objectivité qui se manifeste primordialement dans le fait de notre connaissance. Et ce n'est que plus tard, grâce à un effort qui lui permet de se replier sur elle-même, que la raison contracte ce caractère prononcé de subjectivité que lui impose l'intervention de la réflexion.

A. L'inégalité de ces deux caractères dans notre connaissance est tellement sensible que parfois nous avons la connaissance de l'objet, abstraction faite du sujet. L'objet absorbe tout et la raison de subjectivité se trouve complètement effacée.

Qu'un homme, admirateur de l'art, se trouve en face d'un tableau de maître représentant une scène historique, il ne maîtrise plus son impression et reste *absorbé* par son sujet. Epris de la même conception idéale que le peintre, il sent toute la beauté de l'œuvre, en examine tous les détails, vit de cette scène, s'identifie avec les personnages, et peu à peu, dans son enthousiasme croissant, perd conscience de ce qu'il est et de ce qu'il fait. Voilà ce qu'ont éprouvé toutes les âmes qui ont étudié et compris la nature. Il faut ne devenir qu'un avec elle, ne plus se voir qu'en elle pour en sentir tout le charme et en lire tous les poëmes.

B. Le caractère de l'objectivité de nos connaissances se met également en évidence par la "difficulté" ou nous sommes de réfléchir sur le sujet, de nous saisir nous-mêmes et de nous connaître.

Lorsque nous voulons nous étudier à fond, la première condition qu'on nous impose est de fermer les yeux à tout ce monde extérieur qui nous distrait et nous absorbe malgré nous, et de concentrer au moins pour un temps, vers un but unique tout l'effort de nos facultés dispersées ordinairement sur d'autres objets,

N'est-ce pas là le conseil universellement donné par les contemplatifs? Ne faut-il pas, d'après eux, rentrer tout d'abord en soi-même, se retirer tout-à-fait de ce monde, c'est-à dire se dégager le plus complètement possible de ses sens, si l'on veut pouvoir enfin se ressaisir, prendre possession de soi et se parler? Une preuve non moins palpable, c'est qu'il nous est certes bien moins facile de regarder au dedans qu'au dehors, c'est que la réflexion chez l'homme est chose très rare. "Desolatione desolata est terra, s'écrie le Seigneur par son prophète, quia nullus est qui recogitet corde."

Ce reproche que Dieu faisait à son peuple, nous pouvons nous l'addresser chaque jour à nous-même, à nous surtout américains, peuple excessivement actif qui marchons toujours de l'avant sans jamais prendre le temps de regarder quelque peu en arrière. Pourquoi la science a-t-elle toujours eu si peu d'adeptes dans le monde sinon parce que la science ne peut s'acquérir sans la réflexion? Or la réflexion n'est pas même possiple au grand nombre, absorbés et pris qu'ils sont par ces mille et une sollicitudes de l'extérieur qui sans cesse et sans relâche les assiègent, les poursuivent, agitent leur pensée et consument leurs forces. Ils ne vivent pas; ils sont *vécus*. Or être ainsi pris et dominé par l'extérieur au point d'en être l'esclave "d'être vécu" par lui, est-ce bien là du subjectivisme? qu'en pensez-vous?

OBSERVATIONS PHYSIOLOGIQUES

Si des observations psychologiques nous passons aux physiologiques, nous trouvons avec non moins d'évidence, des preuves contre la subjectivité et en faveur de notre système objectiviste. Comment se fait-il que la vue et le toucher essentiellement différents, nous donnent l'intuition absolument identique du même objet? d'où vient cette identité sinon de l'objet? Si, comme le veut Emmanuel Kant, notre connaissance sensible suivait la loi du sujet et non de l'objet; comment la vue et le toucher, si disparates, ne nous donnneraient-ils pas chacun, grâce à la diversité et de sa propre constitution et de son mode d'opération, comment ne nous donneraient-ils pas chacun sur le même objet une notion toute différente? encore une fois il n'en est rien.

Le fait psychologique et physiologique de notre connaissan-

ce conclut donc à l'objectivité et non à la subjectivité. Le critique Allemand est certainement trop perspicace pour ne les avoir pas saisi comme nous. Il l'a évité à dessein, sans doute parce qu'il ne pouvait justifier son point de départ. Un autre reproche que nous pouvons et devons faire au philosophe de Koenigsperg, c'est d'avoir reculé devant ses propres déductions.

Pour en arriver à réduire la sensibilité elle-même aux lois du moi, il en appelle aux deux lois universelles de la sensibilité. Il prétend trouver ces deux lois dans l'espace et le temps. Il est cependant une loi encore plus universelle que ces deux là, c'est la loi d'objectivité, celle-la même qu'il veut et prétend détruire ; car tous les phénomènes sensibles, quels qu'ils soient, se présentent à nous portant en eux et avec eux le caractère d'objectivité, tandis qu'au contraire tous ne présentent pas de fait les deux caractères d'espace et de temps à la fois; ils présentent tantôt l'un tantôt l'autre, rarement les deux ; mais ce qu'ils présenteront toujours c'est ce caractère de sensibilité qui me permettra toujours d'affirmer de lui, qu'il est un phénomène sensible, alors comment peut-il lui imposer pour loi une loi moins universel-le qu'elle-même ? Si Monsieur Kant veut être conséquent avec ses propres principes il est obligé d'affirmer que le premier inconditionnel du sens, que l'à priori le plus incontestable, celui qui prime et l'espace et le temps, est et doit être l'à priori de la sensibilité. C'est l'à du reste la conclusion légitime qu'ont tirée les successeurs de Kant et même pour Fichte, par exemple, le sujet absorbe l'objet tout entier, et le non moi devient avec le moi les deux formes du moi absolu.

Un autre reproche que je ne puis m'enpêcher de faire au philosophe Allemand, c'est d'avoir posé comme évidente, entre la raison et l'entendement, une distinction qui n'en est pas. Car vous ne me ferez jamais comprendre comment et pourquoi une faculté qui a le pouvoir de généraliser les perceptions, qui a le pouvoir d'avoir des idées selon l'expression même de Kant, n'est pas identique à celle qui ne fait qu'élever d'un degré la connaissance en l'amenant à l'inconditionnel dans chaque genre ; en d'autres termes, je ne vois pas qu'une faculté qui a le pouvoir de généraliser n'ait aussi le pouvoir de conclure.

Enfin l'on s'étonne et à bon droit que ce critique à outrance de la raison, n'ait pas même eu l'idée de faire la critique de la

volonté. Il semble étrange qu'après avoir impitoyablement tout démoli dans la raison, Kant semble au contraire si préoccupé de tout sauver dans la volonté. Pourquoi cet imperium d'après lui si indubitable pour la volonté, l'est il plus que l'objectivité aux sens et la sensation à l'intelligence? Pourquoi, après avoir douté de l'un ne doute il pas de l'autre? Il me semble que l'intelligence a, tout au moins, autant de raison sinon plus de ne pas douter d'elle-même et du phénomène de sa propre sensibilité.

C'est qu'après avoir poussé les principes de Descartes à leurs dernières conséquences, le philosophe Allemand s'est arrêté épouvanté, et la raison du logicien dût céder le pas aux convictions de l'honnête homme; et aussitôt Kant se vit obligé de reconstruire bon gré mal gré dans la pratique ce qu'il venait d'anéantir si impitoyablement en théorie.

Il aura beau faire, aux yeux de son lecteur, la raison du logicien l'emportera toujours sur les convictions de l'honnête homme. Il méritera de la postérité le grand reproche d'avoir faussé du même coup les grandes notions du devoir, du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et d'avoir ouvert ainsi la porte à toutes les contradictions comme à tous les crimes. Les conséquences du subjectivisme ne tendent donc à rien moins qu'au renversement, à la destruction totale de toute morale comme de toute croyance religieuse.

Résumons maintenant en quelques mots l'objet de ce travail sur Kant.

1o QUE PEUT ET DOIT ADMETTRE LE SUBJECTIVISTE?

Le moi pensant. Pour le subjectiviste il n'y a rien en dehors du moi dont il puisse avoir la certitude, et, par conséquent, dont il ne puisse douter.

Existe-t-il quelque réalité en dehors de nous? nous ne le savons pas, nous ne pouvons le savoir; voilà bien en deux mots toute la doctrine subjectiviste. Nous ne pouvons pas le savoir parce que nous percevons tout en vertu de la loi du moi; la réalité des choses extérieures échappe complètement à cette loi qui ne peut jamais saisir que les phénomènes et non les noumènes, que les apparences et non les réalités. Et pourquoi ai-je le droit de

douter des réalités? A cause des antinomies ou contradictions auxquelles ma raison est soumise dont les quatre principales se rapportent aux quatre catégories fondamentales : quantité, qualité, relation et modalité. Nous verrons dans la suite si ces antinomies sont réellement fondées.

Résumons pour le moment les principaux chefs de réfutations contre son syttème.

On peut les réduire à quatre.

1o Le premier est tiré de notre conscience intime. En effet notre conscience ou, pour mieux dire, notre bon sens regarde comme existant réellement tous les objets qui frappent nos sens et toutes les vérités qui nous viennent aussi du dehors et que notre intelligence a parfaitement conscience de ne percevoir qu'à l'aide des sens.

N'est-il pas évident que dans toute connaissance, c'est l'objet qui prime? n'est-ce pas lui qu'on perçoit tout d'abord? n'est-ce pas après et par voie de déduction que nous passons de l'objet au phénomène et du phénomène au sujet?

Quel est le premier acte dont l'enfant est capable? N'est-ce pas la vision purement effective? ne l'a-t il pas bien longtemps avant de pouvoir s'en rendre compte? Nous est-il jamais venu à l'esprit, étant enfants, de nous dire : je vois donc je suis, ou même je vois donc j'ai une puissance visuelle? A combien plus forte raison tout ce que je vois s'adresse non pas à mon œil qui le voit mais à mon intelligence qui le saisit! Dans l'ordre de la génération le caractère d'objectivité prime de beaucoup l'autre.

2o Nous arrivons tout naturellement à notre seconde preuve, qui est la loi *d'adaptation*. En vertu de cette loi aussi ancienne que le monde, aussi sûre et aussi invariable que son auteur "tout ce qui a une aptitude naturelle pour telle ou telle chose, la fait d'une manière absolument inconsciente et sans raisonner son acte. Dans le bourgeois gentilhomme le héros de Molière a été vingt-cinq ans à faire de la prose sans même s'en douter. De même il ne viendra jamais à la pensée d'un homme de révoquer en doute que pour vivre il faut respirer. Ainsi en est-il de mon intelligence; elle me fait percevoir l'universel et me "montre si bien son objectivité qu'il n'y a pas même place chez moi pour le moindre doute à ce sujet."

3o De là découle ma troisième preuve. Si je réfléchis sur

ma pensée qu'est-ce que j'en découvre? Penser qu'on pense; mais c'est déjà de *l'objectivisme*. Comment pouvez-vous "penser une pensée?" sans que cette première pensée devienne manifeste-l'objet de la seconde? Puisque je pense disent Descartes et son école, je suis. Eh! quoi! cette pensée même par laquelle Descartes constate qu'il pense, ne répond elle pas à un fait, à une réalité qui a elle-même son objectivité parfaite? ne faut il pas penser avant de constater qu'on pense? Pour être conséquents avec eux-mêmes, les subjectivistes doivent douter de cette première pensée objet de la seconde, et par conséquent cesser aussitôt de raisonner par crainte que cette raison même ne soit une déraison. Il n'y a pas de milieu; ou cesser de penser ou se fier à la *bonté* de *l'instrument pensant*.

4o Enfin quatrième réfutation tirée de la scolastique et qui s'appelle la réfutation par *matière* et *forme*. Il est impossible qu'une même chose soit à la fois "la matière et la forme d'une connaissance;" elle est nécessairement l'une ou l'autre, mais non les deux. En d'autres termes: L'acte par lequel je pense diffère nécessairement de la puissance qui le produit. Or la puissance, c'est moi, l'acte ce n'est pas moi, mais de moi. Donc si le subjectiviste était logique et conséquent avec lui-même, il ne douterait pas plus du non moi qu'il ne doute de l'acte même de sa connaissance qui n'est pas le moi "puissance connaissante," mais bien le nom moi *produit* par *le moi*.

RESULTATS ET APPLICATIONS DE LA PHILOSOPHIE SPECULATIVE DE KANT.

"La critique de la raison pure aboutit (1) à une thèse Sceptico-idéaliste, thèse qui est esquissé dans la première partie de la Critique, et qui est pleinement développée dans la logique transcendantale, dans la Critique du Jugement, et dans les Prolégomènes à la métaphysique. Aussi bien, si l'on avait quelque doute sur la pensée idéaliste et sceptique qui est au fond du criticisme Kantien, il suffirait, pour les dissiper, de prendre garde aux explications qu'en donna Kant.

En effet, après avoir affirmé que la raison ne peut pas connaître l'existence et la nature réelle des choses, mais seulement leurs phénomènes, ou, pour mieux dire, l'application à ces phéno-

(1) Cardinal Gonzalez: Histoire de la Philosophie tome III page 445.

mènes de catégories déterminées et d'idées *à priori* préexistantes dans le sujet, après avoir affirmé en outre que nos jugements et nos raisonnements sont en définitive de pures combinaisons plus ou moins logiques et ordonnées, mais internes et simplement subjectives de notions et d'idées, dont l'objet et la matière sont, non les choses extérieures, mais leurs phénomènes internes perçus sous les conditions des formes à priori de l'espace et du temps, enfin, après avoir établi, comme thèse générale, l'incompétence absolue et radicale de la raison humaine pour connaître la nature, les attributs, jusqu'à l'existence des choses suprasensibles et placées en dehors de l'expérience possible, Kant prétend corroborer sa théorie en l'appliquant aux trois grands objets de la raison pure : Dieu, l'âme humaine et le monde.

DIEU.

Pour le philosophe du criticisme, les démonstrations et les preuves de l'ancienne métaphysique touchant l'existence et la nature de Dieu, de l'âme et du monde, n'ont aucune valeur, et sont de purs paralogismes. Kant après avoir refusé de reconnaître la légitimité de la preuve ontologique, en s'appuyant sur la raison même qu'allègue Saint Thomas, à savoir, la confusion qui y est contenue de l'ordre idéal avec l'ordre réel, refuse aussi toute valeur à la preuve cosmologique basée sur la contingence du monde. Cette contingence, d'après Kant, ne nous conduit pas logiquement à l'existence d'une première cause nécessaire, parce qu'il est impossible de concevoir une série indéfinie de causes et d'effets, sans arriver à une cause première. D'autre part, le monde étant un ensemble de causes contingentes n'exige pas une cause nécessaire. En outre, dans l'hypothèse même où l'on pourrait combler l'abîme qui existe entre le contingent et le nécessaire, de l'existence du monde on pourrait tout au plus inférer l'existence d'une cause nécessaire, mais non l'existence de Dieu, c'est-à-dire d'un être personnel, distinct du monde, intelligent et créateur libre de l'univers.

La preuve physico-théologique de l'existence de Dieu, comme être intelligent, libre, transcendant et créateur *ex nihilo* du monde, constitue aussi un paralogisme. Il est certain qu'à première vue, la finalité, l'ordre et l'harmonie qui règnent dans le monde et dans ses parties semblent exiger l'existence d'un être

doté de ces attributs, mais en regardant les choses de plus près la raison reconnait que des phénomènes sensibles on ne peut pas logiquement conclure à l'existence d'une cause suprasensible, telle que Dieu. De l'existence de l'ordre et de l'harmonie des êtres, nous pouvons à la vérité déduire l'existence d'un ordonnateur et d'un architecte de l'univers, comme l'entend Platon, mais non l'existence d'un créateur ex nihilo. En outre, qui nous assure que l'ordre, l'harmonie et la finalité réelle ou apparente de l'univers sont l'œuvre d'une cause transcendante et non d'une force immanente? Pourquoi le Cosmos serait-il l'ouvrage d'un ouvrier extra-cosmique et non une réalité éternelle, une substance existante *a se* et nécessaire?

L'AME

Les preuves sur lesquelles s'appuie l'existence de l'âme humaine comme substance distincte du corps ainsi que son immatérialité et son immortalité sont également paralogiques. Dans cette proposition : la lune est un corps opaque, il y a deux sujets, le sujet logique, le *moi* qui affirme le prédicat du sujet, et le sujet physique, c'est-à-dire, la lune à laquelle se rapporte le prédicat. Quand l'ancienne psychologie, particulièrement celle de Descartes, prétend former l'existence de l'âme comme substance, comme être distinct du corps, elle commet un véritable paralogisme : en effet, lorsqu'elle dit : *je pense*, donc je suis (substance) elle confond le moi sujet logique, avec le moi sujet physique, et elle attribue à celui-ci ce qui est seulement vrai du premier. L'affirmation *je pense* est un jugement *a priori* qui précède et accompagne tout acte d'entendement, comme condition *sine quâ non* de son exercice, comme les intuitions de l'espace et du temps sont des conditions *sine quibus non* de l'exercice de la sensibilité; et de même que dans ce cas nous n'avons pas le droit de conclure à la réalité objective, ainsi le *je pense* ne nous autorise pas à affirmer le moi physique et psychologique. Il nous est par conséquent impossible d'en déduire la substantialité, la simplicité, l'immortalité qui, à supposer qu'elles existent, appartiennent au moi psychologico-physique et non au moi sujet logique, le seul que nous connaissions, le seul qui soit impliqué dans l'axiôme *Cogito ergo sum.*

Ajoutez à cela que, bien que la conscience nous manifeste l'existence des sensations, des jugements et, en général, de la pensée, cependant elle ne nous montre pas que ces actes appar-

tiennent à une substance distincte du corps indépendante de lui et dotée d'attributs différents. Kant va plus loin : il va jusqu'à admettre la possibilité que le sujet de la pensée soit le monde matériel, l'Etmos extérieur et inconnu qui agit sur les sens et duquel procèdent les impressions et les représentations sensibles : cette idée, on le voit, contient en germe le matérialisme contemporain et se trouve très en harmonie avec ses prétentions.

LE MONDE

Après avoir affirmé l'impuissance de la raison humaine pour connaître avec certitude et pour démontrer l'existence, la nature et les attributs de Dieu et de l'âme, le fondateur du criticisme nous montre cette raison soumise à une foule de contradictions, lorsqu'il s'agit de connaître et d'établir la nature et les attributs de l'univers. De là ses quatre *antinomies* fondamentales sur le monde, qui se rapportent aux quatre catégories primitives : quantité, qualité, relation, modalité.

(a) Première Antinomie

La raison nous dit, d'un côté, que la durée de l'univers est finie, parce que l'instant présent est impossible si on le suppose précédé d'une série infinie, sans compter que dans cette hypothèse, il y aura une durée infinie, celle d'aujourd'hui moindre qu'une autre durée infinie, celle de demain. D'un autre côté, la même raison nous dit que la durée de l'univers doit être infinie : s'il en était autrement, il faudrait concevoir antérieurement au monde, une durée vide, sans chose qui dure, ce qui est impossible, ce qui suppose en outre que le rien a précédé le monde, hypothèse absolument contradictoire, car, comme disaient les anciens : *ex nihilo nihil*. Nous trouvons une égale antinomie dans l'univers considéré comme étendue dans l'espace. D'un côté, cette étendue doit être limitée, parce que l'univers est un tout composé de parties à étendues déterminées et que des parties finies ne peuvent composer un tout infini. D'autre part, l'étendue du monde, ou, à tout le moins, l'espace qu'il occupe doit être infini, parce que, s'il en était autrement, il y aurait un espace vide, attendu qu'en dehors du monde et à côté de lui nous concevons toujours un espace sans limites.

(b) Seconde antinomie.

L'univers considéré dans sa qualité est aussi plein de contra-

dictions. Les premiers éléments d'un tout doivent être simples et indivisibles; s'il en était autrement ils ne seraient pas les premiers. L'univers étant un tout doit donc être composé d'atomes simples. Mais à cette thèse s'oppose la divisibilité infinie de la matière, car si celle-ci est divisible *in infinitum*, *à fortiori* cela est vrai de l'univers et en tout cas on ne pourrait jamais arriver à des éléments absolument simples et véritablement primitifs.

(c) Troisième antinomie.

La raison nous dit que tous les phénomènes de l'univers s'accomplissent conformément à des lois nécessaires et fatales, de telle sorte que le phénomène A est la conséquence nécessaire du phénomène B, et ainsi de suite.

Si l'on suppose infinie la série des causes nécessaires pour la production du phénomène A, cela ne pourrait avoir lieu (*infinitum non potest pertransiri*): il faut donc arriver à une cause première qui ne soit pas déterminée et nécessitée par une autre, ou, ce qui revient au même, à une cause libre, indépendante de l'ensemble des causes nécessaires. Mais cette thèse est détruite par l'antithèse suivante: l'existence d'une cause libre implique contradiction. Cette cause libre que l'on suppose pour expliquer la série des phénomènes nécessaires, de l'univers, doit préexister à ses effets et renferme par conséquent deux moments: le moment A, où elle ne produit pas encore le premier effet, et le moment B, où elle commence à le produire: donc il est nécessaire ou de supposer une autre cause qui détermine la transition de l'état A à l'état B, ou il faut admettre deux états successifs sans indiquer une cause de leur existence et de leur différence.

Dans ces antinomies, comme dans la quatrième, qui a trait à la catégorie de la modalité, l'auteur de la *Critique de la raison pure* montre une mince connaissance des lois du raisonnement, et une grande inexactitude d'idées. Il n'est pas nécessaire de beaucoup réfléchir pour s'appercevoir que ses fameuses antinomies sont fondées, en grande partie, sur la confusion de la pensée pure avec les représentations de l'imagination (antinomie de la quantité,) soit sur la confusion des parties physiques, avec les parties mathématiques, et de la divisibilité indéfinie avec la divisibilité infinie (antinomie de la qualité), soit enfin sur une grande inexactitude d'idées par rapport à Dieu, acte pur, et à ses attributs, et aussi par rapport à la création, action libre ad extr [illegible] tinomies de

relation et de modalité,) dans ses relations avec l'univers, être fini et contingent. En réalité, les antinomies de Kant sont peu dignes de la profondeur et de la pénétration de son génie, et on ne peut les expliquer que par son désir d'établir à posteriori et d'appuyer sur des exemples sa grande thèse sceptico-idéaliste."

CRITIQUE

DIEU.

1o En réponse au premeir *paralogisme* de Kant, contentons-nous de dire que Saint Thomas n'amène jamais la preuve ontologique comme preuve apodictique, c'est-à-dire absolument probante. La preuve cosmologique est au contraire la plus grande preuve, celle qu'il affirme être la plus évidente et la plus irrésistible.

2o Donc, établissons cette seconde preuve également rejetée par Kant. Pour cela il faut lui prouver avec Saint Thomas qu'une cause contingente en appelle une nécessaire. Pourquoi ; parce que qui dit contingent dit non nécessaire et qui dit non nécessaire dit qui n'est pas à lui-même son être. S'il n'est pas à lui-même son être, il faut donc qu'il le tienne hic et nunc d'un autre. Quel est cet autre? son père? Non assurément ; car son père peut cesser d'être sans qu'il cesse lui-même d être et d'exister. C'est donc ainsi qu'il faut répondre à Kant, car il peut, en effet, sans pécher contre la logique, remonter à l'infini dans la série des êtres contingents. Il faut le prendre à n'importe quel individu de la série et lui demander si cet individu est à lui-même son être et son mouvement ; est-il à lui-même son être? non ; s'il était à lui-même son être, il ne cesserait jamais d'être, il ne pourrait pas même perdre son être ; car ce serait contradiction dans les termes qu'un être nécessaire puisse cesser d'être. Il faut donc l'amener au hic et nunc ; sans cela il nous échappe, puisqu'il est fort possible de concevoir une série indéfinie de causes et d'effets sans arriver à une cause première. C'est pour cela que Saint

Thomas se garde bien de vouloir prouver par la (1) raison que le monde a dû avoir un commencements "Sola fide tenetur, affirme-t-il, et re demonstrative probari non potest. Puis comme pour nous mettre en garde contre cette manie de ceux qui, pour vouloir trop prouver, ne prouvent rien, il ajoute un peu plus loin: "Et hoc utile est" Ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens rationes non necessarias, quæ præbeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quæ fidei sunt."

N'allons pas faire rire de nous en donnant pour preuve ce qui ne prouve pas, en niant la possibilité d'une série indéfinie de contingents par la première poule et le premier œuf. Cette preuve de cause à effet est une preuve tirée des causes accidentelles, et, en admettant la génération périodique, on y échappe complètement Il en est de même pour l'homme par la métempsycose, (pourvu, bien entendu, qu'à chaque période ce nombre déterminé d'âmes revienne). En élargissant les cadres, et en appliquant l'hypothèse au système de l'évolution des mondes de Herbert Spencer, si cette évolution est périodique, si c'est le mouvement circulaire ne finissant sa période que pour la recommencer, nous aurons

---

(1) Nous savons fort bien être en contradiction, ici, avec un grand nombre de philosophes; mais en philosophie le nombre n'est rien, ce sont les raisons qui importent. Nous croyons avoir pour nous de bonnes raisons, sans compter les plus hautes autorités qu'on puisse fournir en pareille matière, Aristote, Platon, St Augustin, Albert le Grand et St Thomas. Aristote en parle longuement dans ses physiques liv. VIII. Platon semble dire le contraire dans le Timée; mais il a été généralement commenté en notre sens par ses disciples, soit contemporains (Aristote-Du Ciel, liv III,) soit postérieurs (St Augustin, Cité de Dieu, liv. X, ch, 31.)

beau faire, nous ne pourrons jamais leur prouver, (1) au nom de la raison, que le monde a commencé. Mais nous pouvons et devons leur démontrer, étant donnée leur théorie, l'existence et la nécessité d'un premier moteur *per se* de ces mouvements, c'est, après leurs avoir fait *assigner*, de cette grande évolution du monde, une stade, une *étape* quelconque, partir de ce hic et nunc, assigné par eux, et leur prouver la nécessité d'un premier moteur *per-se*, cause essentielle et continuelle de tout mouvement. Pour établir cette vérité il suffit de voir dans Saint Thomas, Somme Théologique, Ia Pars q. II art. III la preuve par le mouvement; car il suffit de prouver avec Aristo te et Saint Thomas:

1o Que tout ce qui se meut est mû par un autre et 2oque dans les moteurs et les mobiles il est impossible de remonter à l'infini, mais qu'il faut nécessairement arriver à un premier moteur immobile. 3o Le troisième paralogisme affirmé par Kant et qu'il nous faut encore réfuter, c'est qu'en admettant même qu'on pût inférer l'existence d'une cause nécessaire, on ne pourrait pas inférer l'existence de Dieu, c'est-à-dire d'un être personnel, distinct du monde, intelligent et créateur libre de l'univers.

Cette preuve offre de réelles difficultés.

1o Il est évident en effet que Dieu, en créant le monde, créa quelque chose distinct de lui-même. Or si le monde est distinct de lui, il n'est pas lui. Donc Dieu n'est pas infini.

2o Nous ne pouvons, comme le panthéiste, faire de ce monde fini une partie de l'infini. Donc admettons l'évidence et tâchons d'expliquer comment ça ne répugne pas à la raison.

Procédons par ordre.

---

(1) (Boece De Consolatione.)

Albert le Grand, (Thèse VIII Phys., Pars Ia, ch. XIII.) Après avoir donné une raison probable en faveur de la nouveauté du monde, ajoute: "Nec tamen dicimus quod sit demonstratio, nec putamus demonstrabile esse unum vel alterum." St. Thomas, en s'en tenant à la pure raison a toujours considéré comme hypothèse essentiellement discutable celle du commencement du monde dans le temps. A ceux qui prétendent apporter le secours de la raison sous forme de "démonstration rigoureuse" a l'appui de cette vérité qui est une vérité de foi, Saint Thomas répond par ces fières paroles: Qu'ils se reposent donc ceux-là en des raisons qui leur semblent suffire; quant à moi, une seule chose me suffit: la foi du Christ (Maneant igitur ipsi in rationibus quas putant sufficere, mihi autem solum sufficit fides Christi).

1o Il est prouvé par l'expérience et même évident de soi que le monde existe; c'est un fait dont nul ne peut douter. De plus il est démontré que le monde, par le fait même qu'il est matériel, c'est-à-dire composé de parties, n'est et ne peut être infini.

Il est également démontré que ce monde fini n'est pas à lui-même son être et qu'il le tient d'un autre être existant par soi et cause de tous les êtres; (Pars 1a. quæstio II. art. III.) et de plus que cette cause première, par le fait même qu'elle est prima causa in genere entis, doit être acte pur, c'est-à-dire actus irreceptus (Pars prima, quæstio III art. 3 et 4, (et infinitus (Pars prima, quaestio VIIa). Donc, il est manifeste d'une part que le monde n'est pas infini, et de l'autre que Dieu est infini; de plus que le monde n'est pas Dieu, mais de Dieu qui en est la cause nécessaire et absolument distincte.

2o De ce que nous ne pouvons pas concilier ces deux propositions, avons-nous le droit de les rejeter l'une et l'autre comme douteuses? Evidemment non. Dans cette question comme dans celle du libre arbitre et dans tant d'autres qui aboutissent au mystère, il faut se rendre à l'évidence et rejeter l'énigme du côté de Dieu, intelligence suprême, qui seul ayant tout fait librement, trouve par là même moyen de tout concilier. Rejetant l'absurde nous sauvons la raison et cela nous suffit; quant aux mystères, laissons à Dieu la tâche bien facile de se les expliquer. D'ailleurs il y a entre le mystère et l'absurde une différence immense; dans l'absurde on saisit soi-même la *contradiction*, on s'en rend parfaitement compte; dans le mystère, il y a absence de conciliation, il est vrai, mais il y a aussi absence de contradiction, et cela suffit pour sauver la raison et ne pas donner dans le non sens. Dans cette présente question, il faut ou bien admettre avec les panthéistes que ce monde *fini* n'est qu'une partie de l'infini et tomber ainsi dans l'absurde, car l'infini étant indivisible et partant susceptible ni d'augmentation, puisqu'il est l'infini, le sans limites, ni de diminution, puisqu'il est l'indivisible, le sans parties; ou bien admettre avec tout homme sensé, que le monde fini est distinct de l'Infini, sans pouvoir concilier les deux, mais sans tomber non plus dans l'absurde. Pour qu'il y eut contradiction manifeste, il faudrait d'abord connaître les deux termes. Nous aurons beau faire, l'Infini nous échappe. Comment dès lors prouver qu'il y a contradiction entre deux termes dont

l'un nous dépasse et nous échappe? Ubi nulla comparatio possibilis nec proinde ulla *contradictio cogitabilis.*

Le monde existe et il existe hors de Dieu. Rien ne peut nous faire douter de ces deux importantes vérités, parce qu'elles sont établies l'une et l'autre sur des raisons que nous ne pouvons contredire. Tenons-les donc pour indubitables, sans pouvoir jamais en être détournés par la difficulté que nous aurons à les concilier.

L'AME

Quant aux paralogismes sur l'âme, nous ne nous y arrêterons pas. Ils n'existent pour lui qu'à cause de son système et ne méritent aucune réponse.

LE MONDE

(a) Réponse à la première antinomie.

Pourquoi admettre une série infinie dans la succession des causes, lorsque, comme lui, on la refuse au temps? Et tout d'abord il ne faut pas équivoquer sur les mots et appeler infini ce qui n'est qu'indéfini.

En second lieu je me demande pourquoi nous sommes forcés de concevoir antérieurement au monde une durée vide. Est ce que la durée n'est pas la mesure du mouvement? et alors comment pouvez-vous concevoir une durée là où il n'y a pas même mouvement? C'est là vraiment chez un si grand philosophe une confusion étrange de la pensée pure avec (1) l'imagination pure. Ex ni-

---

(1) Voici en résumé son argument: Si le passé du monde est indéfini, il est impossible que le monde soit parvenu jusqu'à l'heure présente. Il aurait fallu pour cela "traverser un infini de jours"; or l'infini ne se traverse pas, et de même que l'avenir qu'on admet infini ne sera jamais épuisé, ainsi le passé supposé sans mesure ne le saurait être. Il est donc impossible que le monde, parti de l'infini, soit arrivé jusqu'ici, et, puisqu'il y est, c'est donc que son passé est fini. Il est inouï qu'un tel esprit ait pu se laisser prendre à un pareil sophisme. C'est absolument le cas des Leibniziens discutant contre Euler à propos de la division de la matière: "Si les corps sont divisibles à l' infini, disaient ces premiers, ils sont composés de "parties ultimes" infiniment petites, toutes égales par conséquent et en même nombre dans tous les corps grands ou petits. "Euler répondait très simplement:" Je n'admets pas de "parties ultimes", mon système consiste précisément à n'en point admettre et à affirmer que pré-

hillo nihil fit, certainement non, mais ex infinito finitum fit, ex surabundantia aliquid fit, quomodo? Nescio, sed scio quod potest et debet sic esse et hoc sufficit.

Voilà pour le temps.

Voyons pour l'espace. St. Thomas Pars Prima quaest. XLVI. art. I. ad quartum.

Que vient faire ici cet espace sans limite situé en dehors et à côté du monde fini? Affaire d'imagination que tout cela! Quelle raison avez vous de placer autre chose que Dieu en dehors du monde? est-ce que l'infini ne suffit pas à combler ce prétendu vide que vous imaginez si gratuitement entre lui et le monde?

(b) Seconde antinomie.

---

cisément "au delà" de ces parties ultimes assignées par vous; il s'en trouve d'autres, et ainsi sans fin. "De même ici; nous ne supposons en aucune façon un point de départ des êtres, fut-il à l'infini nous affirmons que ce point de départ n'existe pas; car si à l'infini et si ultime le supposiez-vous, il ne s'en suit pas que, derrière cet événement que vous assignez et que vous posez comme point de départ, on n'en puisse trouver un autre, et ainsi sans fin, l'infini consistant précisément à ne pas avoir de point de départ, d'événement premier. En d'autres termes comprenez-vous qu'on ne peut supposer un passé *infini*, en vertu de l'étymologie même, qu'en supprimant "ce *premier*, ce plus *ancien* des événements, ce point de départ etc...?"

Et dès lors que parle-t-on de passage, de traversée? Qu'est-ce donc qu'une traversée sans point de départ? Comment concevoir un passage sans deux extrêmes? Il ne s'agit donc pas de traversée, mais bien uniquement de *succession* d'instants et d'événements présents, je dis présents, car ce qui est passé n'est plus, et ce qui est à venir n'est pas encore, je dis de plus succession et non addition; car pour qu'il y eut addition il faudrait que le passé existât. Or dès qu'il ne s'agit que de succession, c'est-à-dire de relation de l'événement présent par rapport à des événements qui l'ont précédé et qui ne sont plus ou de ceux qui vont suivre et qui ne sont pas encore, que peut-il y avoir en cela qui répugne à la raison?

Et pourtant ce n'est qu'en vertu de ce pur jeu d'imagination que Kant nous donne cet argument puéril: Si le passé est infini rien ne peut lui être ajouté; car lui ajouter c'est le grandir, et on ne grandit pas l'infini Or le monde a aujourd'hui un jour de plus qu'hier donc, conséquence absurde, un jour de plus que l'infini. Voyons Mr Kant, pourquoi parler d'addition quand il s'agit du temps? Vraiment, n'en déplaise au philosophe, raisonner ainsi, c'est ou faire preuve de mauvaise foi, ou montrer qu'on n'a pas même la première notion de cet infini qu'on repousse.

A-t-on jamais entendu par corps simple, en physique, un corps indivisible? est-ce que l'oxigène, l'hydrogène et tous les corps simples ne sont pas, comme tout corps d'ailleurs, mathématiquement divisibles, et divisibles à l'infini? Pourquoi équivoquer sur les mots? Il suffit que les premiers éléments d'un tout soient simples, c'est-à-dire non composés et non pas indivisibles, au moins pour l'une de ses parties. Vous dites que l'univers doit être composé d'atomes simples, comme si atome simple n'était pas contradictoire dans les termes, comme si cet atome lui même n'était pas un corps, et comme tout corps, composé de matière et de forme; de matière, principe de multiplicité, et de forme principe d'unité se subordonnant tout élément multiple. Où sont ces prétendues antinomies dans l'univers ainsi expliqué?

(c) Troisième antinomie.

Toute la confusion vient de ce que le philosophe allemand fait agir Dieu à la façon d'un homme, de ce qu'il assigne un *commencement* de vouloir au vouloir *éternel* de Dieu. Quelle étrange confusion, quelle idée monstrueuse s'est-il donc faite de Dieu, acte pur et incréé, de Dieu premier moteur immobile, et partant moteur libre, de Dieu vouloir éternel et efficace ayant décrété de toute éternité ce qui a été, ce qui est et ce qui sera. Vouloir éternel; car Dieu n'a pas pu commencer à vouloir. S'il eût commencé il eut par là même changé, lui l'éternel, lui l'immortel, lui l'être des êtres, qui étant à lui seul son être, ne dépend de rien n'a besoin de rien et n'est susceptible d'aucun changement. Vouloir efficace; car Dieu aurait eu beau vouloir et décréter de toute éternité la création du monde dans le temps, l'heure du décret arrivée, il n'aurait pu avoir son exécution, sans une action nouvelle et partant sans mutation et sans changement. Si vous admettez un premier moteur immobile, vous êtes bien obligé d'admettre toutes les conséquences qui en découlent sous peine de déraisonner et de tout confondre.

On peut dire des antinomies de Kant ce qu'on a dit plus haut de ses *à priori*, elles sont peu dignes de la profondeur et de la pénétration de son génie, et on ne peut les expliquer que par son désir d'établir à posteriori et d'appuyer sur des exemples sa grande thèse sceptico-idéaliste, qui, soit dit entre nous, est un non-sens.

Nous voilà donc au terme de notre réfutation du philosophe allemand. Pouvons-nous nous flatter d'avoir démoli son système? Non, certes! ne vous faites pas illusion. En pareille matière toute réfutation demeure incomplète. Tout ce que nous avons pu faire a été de montrer non pas l'impossibilité, mais bien l'improbabilité du système Kantien rendue manifeste par la faiblesse même de ses bases. Voilà tout ce que nous avons pu faire; ne nous flattons pas d'avoir donné au système de Kant une réfutation complète et apodictique, toute réfutaiton de ce genre étant impossible; le principe de toute science, de tout système, étant une base qu'il faut admettre ou rejeter à priori, suivant son plus ou moins grand degré d'évidence ou de probabilité. Il nous suffira d'avoir démontré que le système transcendantal et subjectiviste de Kant, si génial qu'il soit, n'est qu'une habile théorie reposant sur des bases rien moins que probables ou évidentes. Théorie nouvelle, système hardi autant qu'étrange qui a fini par jeter son auteur dans une contradiction flagrante avec lui-même et avec ses propres conclusions. Tant que le philosophe allemand est resté dans le domaine de la raison pure, il a pu bâtir et démolir à son aise; mais lorsqu'il s'est agi de passer de l'idéal, ou mieux de l'utopie à la réalité de la théorie à la pratique, il fut contraint de démolir tout, et de reconstruire à neuf dans sa raison pratique tout l'opposé des données de la raison pure, et de sceptique qu'il était, devenir même sans motifs du moins suffisants, un convaincu à outrance.

J'ai dit "sans motifs" car quel est, même pour Kant, ce "Fac hoc", cette loi qui s'impose ou me commande? de quel droit me commende-t-elle? D'où me vient cette loi, puisque vous n'en connaissez ni l'origine ni l'auteur? De quel droit me défendez-vous d'y résister? Après tout, n'en suis-je pas moi-même le maître? Puisque selon vous, tous dépend de mon propre moi, non pas du vôtre, mais du mien, non pas de votre impérium, mais du mien, non pas de votre raison, mais de la mienne, donc puisque d'après vous tout est subjectif, en vertu de quel droit me condamnerez-vous, si j'appelle bien ce que vous appelez mal, et mal ce que vous appelez bien? En un mot en vertu de quel droit me commande-t-on, puisque je suis à moi-même ma loi, mon législateur, mon maître? Je vais plus loin; supposé que réellement cet imperium existe, ce que j'admets comme vous, supposé

que même d'après vous il me force d'appeler bien ce qui est bien et mal ce qui est mal, d'où vient que malgré cet imperium, malgré ce commandement, malgré cette loi, je fais le mal que je ne voudrais pas faire et ne puis faire le bien que je voudrais faire? Est-ce qu'il n'y a pas là contradiction flagrante? Et avec votre système sans Dieu, sans péché originel, sans blessures dans l'homme, je vois bien l'énigme mais où en trouverai-je l'explication? Ah! je le comprends, cela ne l'étonnerait pas! il s'est si bien rompu à tout paradoxe et à toute contradiction! Pourtant j'en sais une qui pourrait peut-être le surprendre. N'est-ce pas se mettre de fait, bon gré mal gré, en contradiction flagrante avec lui-même que d'admettre cet imperium, ce fac hoc comme réel et indubitable, lorsque dans sa raison pure, il s'est cru en droit de rejeter comme paralogistique et incertain même son cogito ergo sum dont il ne peut, prétend-il, affirmer quoi que ce soit, puisque cette proposition, comme toute autre, n'est et ne peut être qu'une proposition logique en aucune façon applicable au moi physique et vérifiable par lui? Comment osera-t-il m'imposer alors comme indubitable et absolument certain son "fac hoc". expression de sa raison pratique, lorsqu'il refuse toute certitude à son cogito ergo sum, expression de sa raison pure? (1)

Aussi ne doit-on pas s'étonner si en présence d'une telle contradiction ce principe du philosophe allemand est impitoyablement rejeté par ses propres disciples et n'a jamais été suivi par aucun de ses successeurs. Ma conviction intime est que Kant n'eut jamais tenté d'établir son système de la raison pratique à l'encontre de celui de la raison pure, s'il ne se fut senti contraint de le faire, moins encore par ses propres aspirations religieuses que par la force même des circonstances.

Kant était, dit-on, cela parait paradoxal, un esprit religieux, et qui plus est, vivant au milieu d'une nation imprégnée de traditions religieuses, au milieu d'un peuple qui ne pouvait admettre un système qui, en niant toute valeur objective, anéantissait par l'à l'idée de Dieu, et, par elle, toutes les idées morales et religieuses qui s'y ratachent. En présence de tels inconvénients, Kant vit d'un seul coup toute la faiblesse de son subjectivisme.

---

(1) Voir système de la raison pure, paralogisme sur l'existence de l'âme.

Il fallait donc s'en rendre maître, faire taire ces inconvénients sous peine de se rendre ridicule à son siècle. Il se mit immédiatement à la recherche d'un prétexte qui pût sauvegarder ses déductions de la raison pure sans porter atteinte à la loi morale. Il crut l'avoir trouvé dans ce qu'il appelle "son impératif catégorique", dans cette loi qui est en lui et qui lui dit "fac hoc" fais cela. Nous avons vu plus haut comment ce fac hoc pas plus que le cogito ergo sum n'a et ne peut avoir, d'après la doctrine du philosophe, aucune valeur réellement objective, nouménique, pour nous servir de son expression. Or en restant subjectiviste, sur quoi basera-t il les deux grandes notions de liberté et de devoir? Poussé par les exigences de sa théorie morale, Kant devient objectiviste et admet l'existence réelle des choses; ce qui, remarquez-bien, est un non-sens. En effet comment peut-il affirmer l'existence de choses dont il s'avoue impuissant à saisir la réalité?

Le voilà dans une impasse, et il aura beau multiplier les tours de force et créer les hypothèses, à moins de se mettre en contradiction flagrante avec lui-même, il n'arrivera jamais à en sortir. Aussi voyez pour lui à quoi se réduit la liberté, à une simple idée dont la réalité objective ne peut pas être démontrée.

CHAPITRE III

SYSTEME HEGELIEN

La théorie Kantienne ne finit pas avec le philosophe de Koenigsberg. On peut même dire en toute vérité que ce n'est qu'avec Fichte disciple et successeur de Kant que l'idée transcendantaliste ou subjectiviste arrive à son plein développement.

En effet l'idée Kantienne, évoluant dans ses écrits et dans ceux de son successeur Scheling, aboutit enfin au subjectivisme le plus parfait, à la philosophie Hégélienne.

Il serait difficile de donner au juste la pensée philosophique de Fichte, Pas plus que son successeur Scheling, il n'y est toujours demeuré fidèle. Il ne l'a même jamais exprimée d'une manière définitive et précise.

Le but poursuivi par lui était de consolider la philosophie de Kant en lui trouvant une base inébranlable. Il commença donc par supprimer totalement l'objet, et par réduire tout "à un moi absolu" à la fois sujet et objet? le sujet et l'objet ne fai-

sant qu'un et n'étant que la double évolution du même principe.

Telle est la théorie exposée par lui dans son ouvrage intitulé : La doctrine de la science, où il inaugure un mode de démonstration adopté par ses successeurs. Ce mode nouveau consiste à poser une thèse contre laquelle il élève une antithèse les réunissant ensuite dans une solution commune appelée synthèse.

Hégel prit la philosophie subjectiviste au point où la lui laissaient Fichte et Scheling, et il adopta comme eux pour pointe de départ un absolu, qui est, selon lui : "l'idée d'être" pure et abstraite de tout phénomène sensible. Mais au lieu d'adopter comme tous les philosophes depuis Descartes jusqu'à Spinosa, l'idée d'être dans sa perfection *infinie*, l'idée de Dieu en un mot, il prit une voie diamétralement opposée et accepta comme base fondamentale l'idée d'être abstrait tel qu'il existe dans sa pure raison d'être, c'est-à-dire un pur néant qui, par des évolutions successives, doit arriver à la plénitude de sa perfection.

Le commencement de la philosophie, selon lui, c'est l'être immédiat, ce que Kant aurait appelé l'inconditionnel. Mais pourquoi ne pose-t-il pas des principes comme ont fait tous les philosophes qui l'ont précédé ? C'est que tout principe est composé de termes médiats qui doivent nécessairement comme tels se ramener à la notion d'être *ut sic*. Descartes avait dit : "Je pense ····· il supposait donc nécessairement par le fait un sujet et une opération, deux manifestations médiates de l'immédiat, c'est-à dire de l'idée d'être. Ainsi Descartes révélait bien le commencement, mais sans toutefois commencer par lui. Et son point de départ ne saurait trouver sa justification dans le syllogisme suivant : Le commencement ne suppose rien avant soi.

Or l'être indéterminé ne suppose rien avant soi.

Donc l'être indéterminé est le commencement.—C'est ici que nous devons arrêter Hégel. Qu'entend-il par "commencement" ? Ce mot prête ici à équivoque ; veut-il dire commencement dans l'ordre d'existence ? Commencement ne peut se prendre ici dans l'ordre de connaissance ; car toute notion, même la notion d'être et d'être immédiat, nécessite un sujet pensant préexistant à la notion participée. D'ailleurs le philosophe lui-même, dans la préface de sa logique, a eu bien soin de noter que ce commencement posé par lui ne peut pas se prendre dans l'ordre

de la connaissance. Ce sera donc le commencement des choses.

Alors cette idée pure d'être abstrait n'appartient à aucun système; toutes les théories possibles la retrouvent au sommet de leur constitution. Elle est la condition sine quâ non de toute logique comme de toute science.

Sous ce rapport, comme sous quelques autres d'ailleurs, le docteur paralogiste est tout à fait d'accord avec le docteur Angélique. En effet comme Hégel et bien des siècles avant lui St. Thomas avait enseigné:

(a) (1) Que l'être pris dans toute son universalité (ens in communi, ens communissimum), est le concept le plus indéterminé et le moins réel objectivement de tous les concepts, mais il ne l'identifiait pas avec le néant, comme Hégel;

(b) Que l'être est le principe général de toutes les catégories, non seulement en tant qu'il leur sert de point de départ, mais aussi et principalement, parce qu'il en est un élément essentiel, attendu que l'être est un concept transcendantal qui est inclus dans tout autre concept;

(c) Que, par conséquent, les catégories, comme la quantité, la relation, la qualité, doivent être considérées comme des modes de l'être. Si Hégel considère l'être pur et indéterminé comme l'élément primordial inhérent aux autres concepts, pour St. Thomas aussi, tous les autres concepts de la raison sont comme autant d'additions à l'idée de l'être: opportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipientur ex additione ad ens; et si, pour Hégel, les catégories sont des évolutions et des déterminations de l'être, pour Saint Thomas aussi, les genres suprêmes, les dix catégories, sont constituées non par l'addition d'éléments étrangers, mais par la détermination de l'être même, et représentent les modes déterminés de l'être: Ens contrahitur per decem genera quorum unumquodque addit aliquid supra ens, non aliquod accidens, vel aliquam differentiam, quae sit extra essentiam, sed determinatum modum essendi."

Mais cet être abstrait, cette idée pure qui pour nous n'est que potentialité et qui pour Hégel est moins encore, puisqu'il sera contraint de l'identifier avec le rien, comment procédera-t-il

(1) Tome IV page 70 Cardinal Gonzalez histoire de la philosophie.

pour en tirer tout ce qui existe, pour tirer ainsi le tout du rien? Voici comment il procède; car toute l'œuvre philosophique de Hégel se résume à cela. Au commencement vous avez l'être. Cet être absolu, cette idée Hégelienne peut être considérée ou bien en soi, c'est-à-dire comme notion purement rationnelle et alors vous avez la logique, ou dans ses évolutions et alors c'est la science de la nature, ou enfin en tant qu'elle se regarde et prend conscience d'elle-même dans l'homme et vous avez ce qui constitue pour Hégel la philosophie de l'esprit.

Mais comme l'idée d'où dérivent toutes choses n'est en définitive qu'une pure potentialité pour ne pas dire un pur néant, le philosophe de Stuttgard se voyant ainsi contraint de tirer bon gré mal gré le tout du rien, en est amené à affirmer la réalité du rien et a en déduire ensuite l'identité des contraires. Voici son raisonnement :

A–X mais diffère de B.

B–X mais diffère de A.

Or si nous remplaçons A par l'être, B par le non être et X par quelque chose, nous constatons l'identité de l'être et du non être, en tant que l'un et l'autre sont quelque chose; or, conclut Hégel, deux choses identiques à une troisième sont identiques entre elles. Une fois posé que le non être est identique à l'être, il n'y a plus raison de s'arrêter, et l'idée du non être évoluant dans le devenir et aboutissant à la perfection d'être n'a plus rien que de très acceptable pour l'esprit et même le bon sens d'un homme qui a déjà osé établir l'égalité entre l'être et le non être et affirmer ainsi l'identité des contraires. Comme conséquence de cette doctrine, Hégel rejette comme faux l'axiome qui affirme que du néant rien ne peut sortir et que ce qui est réel peut seul produire quelque chose de réel. Il s'étonne même que la pensée contemporaine n'ait pas encore reconnu la fausseté de ce prétendu axiome.

Cette idée fondamentale du système de Hégel évolue donc suivant la méthode proposée par Fichte.

Thèse : L'être. Antithèse : Le non être. Synthèse : Le devenir.

Cet être, se divisant d'abord contre lui-même et formant ainsi l'être et le non-être; puis se réunissant de nouveau pour former le devenir, est loin de toucher à son terme. Le devenir n'est

en réalité que la première étape de cet éternel fieri, cette évolution sans fin vers l'être parfait et absolu. N'oublions pas que le Dieu de Hégel, c'est le fieri, le devenir, et non pas l'être absolu tel que rêvé par Schelling, par Fichte et par tous ses prédécesseurs; le Dieu de Hégel c'est l'évolution proprement dite, c'est le *mouvement même*, dans ses successions éternelles et ses générations sans fin. Le Dieu de Hégel, c'est un être essentiellement mobile qui ne peut exister comme permanent et absolu et qui dans son éternel devenir, n'a jamais pour terme de période qu'une période de formation.

Il me parait inutile de faire remarquer que cette évolution d'une idée vide de réalité aboutit fatalement au panthéisme naturel, en faisant de cette idée à la fois être et non-être, l'essence et la cause de toutes choses.

S'il est vrai que l'être et le non-être se rencontrent dans le "devenir" ils n'y sont que conjoints et non identiques. Personne n'osera soutenir, d'accord avec le bon sens, que cette portion d'être qu'inclut le "devenir" est identique au non-être qui le limite: de ce que je suis un être fini, s'en suit-il que l'être et le fini ne sont pas en moi deux choses absolument distinctes, et même contradictoires?

REFUTATION

Le système de Hégel n'est que "l'évolutionisme" transporté dans la métaphysique, dans sa conception la plus vaste et sur son terrain le plus étendu. Ce système panthéiste et Hégelien a été suivi et défendu de nos jours par Mr Vera professeur à l'université de Naples. Il a suivi et exposé, peut-être mieux que tout autre, la pensée du philosophe de Stuttgard.

(A) En posant l'idée en soi, objet de la logique, dans son premier-état avant d'évoluer, le philosophe la pose comme en puissance à toutes les évolutions futures. Or une idée en puissance n'est qu'un non sens, une puissance sans sujet n'est qu'une chimère. Du rien ne peut sortir le tout, ni de la puissance l'acte, ni du néant le parfait.

(B) Hégel, en niant toute différence entre l'ordre logique ou intentionnel et l'ordre réel ou physique, tombe dans une erreur aussi évidente qu'insoutenable puisque, entre ces deux ordres, il y a une différence du tout au tout. Dans l'ordre logique l'idée de

chimère est aussi réelle et aussi nettement définie qu'aucune autre idée d'être ; il ne s'en suit pas néanmoins que dans l'ordre physique ou dans la réalité extérieure la chimère existe.

Ce n'est pas cependant le seul paradoxe que l'on rencontre dans le système de Hégel à côté des conceptions les plus surpreprenantes et les plus belles, tant il est vrai que l'erreur, même sous sa forme la plus brillante et la plus séduisante, est le plus grand châtiment de la raison humaine ! La raison, dit le Cardinal Gonzalez, emportée par le flot de la superbe, va se briser contre le trône du Très-Haut.

"Telle est, dit-il encore, la pensée qui naît spontanément dans le cœur du chrétien, en présence de ce panthéisme grossièrement athée qui est au fond de la conception hégélienne, qui représente l'effort prodigieux de l'un des génies les plus puissants qui aient jamais paru dans l'histoire. Il est certain qu'un panthéisme essentiellement athée est le dernier mot de cette conception qui donne le vertige à cause de son originalité profonde, de l'unité fascinatrice de ses applications et de ses vastes proportions comme systèmes philosophique ; le couronnement de cette orgueilleuse et colossale pyramide des temps modernes qui, tout en ayant pour base le néant et pour sommet la négation de Dieu, contient la révélation la plus surprenante de la puissance de la raison humaine, et montre que, s'il avait été fidèle à l'inspiration chrétienne, l'Aristote des temps modernes, le prophète panlogiste de l'idée, aurait pu être le Saint Thomas du XIXè siècle."

Hégel, comme tant d'autres, est arrivé à une pareille confusion et est tombé dans de grossières erreurs, parce qu'il a cherché le principe des êtres dans la ligne des essences, au lieu de le chercher dans la ligne des existences.

Quaestio fundamentalis omnis philosophiae, dit Cajetan, haec est : "quaenam sit causa, quodnam sit principium et primum principium rerum omnium?

Quelle est, dans l'univers ou plutot dans l'être existant, la raison propre et absolument première de son être et de son existence? Les uns la cherchent dans l'être lui-même, dans ses parties essentielles, dans lesquelles ils prétendent la trouver.

Voici comment ils arrivent à formuler cette prétention. Ils constatent que les êtres composant l'univers sont échelonnés suivant un plan déterminé. Chaque espèce renferme toute une sé-

rie d'individus. Des espèces, en très grand nombre, ont des airs de famille qui permettent de les grouper ensemble dans un même genre, dans un même embranchement suivant l'expression des naturalistes. Les germes eux-mêmes, parfois éloignés, ont aussi très souvent une parenté plus ou moins rapprochée. Cette constatation amène les philosophes à former une sorte d'arbre généalogique et à remonter dans l'échelle des êtres à un premier être, à un premier prototype. Ce prototype est assez indéterminé parce qu'il est constitué par le "fonds commun" de tous les êtres de l'univers et ne saurait s'appliquer à tous. Pour être commun à tous, il faudrait qu'il fût privé de toutes les modifications ou déterminations particulières qui les différencient et les perfectionnent.

Les métaphysiciens appellent ce prototype, l'être d'essence; les téléologistes, le protoplasma ou la culture microbienne; les atomistes, l'éther.

Leur procédé est de chercher dans l'être commun à tous les êtres, c'est-à-dire dans l'être imparfait, la raison première d'être, la cause de tous les êtres. Ils se laissent guider par cette conviction que l'être *un*, qui se retrouve sous tant d'êtres différentiés a dû exister avant les différences, et que par conséquent toutes ces différences en sont sorties.

De là découlent, en métaphysique, les erreurs de Fichte, Schelling et Hégel, en physique les erreurs de Hæckel et son école et en doctrine spiritualiste les erreurs de tous les spiritualistes naturalistes contemporains.

Leur tort est d'avoir suivi la ligne des essences et non celle des existences de n'avoir considéré dans l'être que l'individu et non l'existant. Leur unique préoccupation est de chercher dans la ligne des essences, c'est-à-dire la ligne des causes idéales, la raison première et la cause propre de l'être particulier, et pourquoi? Parce que, pour eux, cette cause leur suffit; parce que, ayant rendu raison de l'essence des êtres, ils croient avoir par là même rendu raison de leur existence.

Comme le genre est suffisamment produit dans ses espèces et l'espèce dans ses individus, comme les espèces et les individus s'expliquent suffisamment par des causes prochaines particulières, la production de l'univers est ainsi suffisamment expliquée par ces causes contingentes agissant d'une façon périodique et

circulaire. Evidemment c'est là un moyen très habile d'éviter la question, mais non de la résoudre; car en suivant la ligne des essences, la question de l'origine des êtres, loin d'être résolue, n'est pas même posée. En regardant le monde tel qu'il existe, ces philosophes ne se demandent même pas la cause de son existence. Tout au plus cherchent-ils la cause, de sa fécondité, de sa reproduction. Cette cause, ils peuvent à la rigueur en rendre raison, grâce à l'évolution périodique et circulaire à laquelle ils font appel; mais rendre raison de l'existence du monde; jamais! Elle expliquera bien encore une fois les raisons par lesquelles tel être est tel ou tel, en d'autres termes, elle montrera la raison de l'unité de la structure, de la modalité de tous les êtres, de leur parenté typique dans un type primitif. Mais ce type primitif, d'où vient-il? Comment existe-t-il? Qui me rendra raison de son existence? Voilà ce qu'il importe de résoudre, et ce à quoi tout système philosophique devra répondre.

Ce prototype "existe-t-il?"

1o Une réponse négative nous donne le système Hégélien ou la métaphysique allemande, laquelle est un non-sens et se réfute elle-même. Si le type n'existe pas d'où vient l'existence de ses propres dérivés, de tous ces êtres particuliers, de tous ces existants que nous saisissons et touchons? Mais à quoi bon résonner avec ces gens? Contentons-nous de répondre simplement qu'une essence ne rendra jamais compte d'une existence, pas plus qu'une pure puissance ne saurait rendre compte de son acte, et que, par conséquent, l'essence suprême dans le cerveau de Hégel, n'existant pas elle-même, ne saurait être le principe premier, la cause fondamentale de l'existence des êtres.

IIo La réponse affirmative nous donne les systèmes du Transformisme, de l'Atomisme et de la Génération spontanée, lesquels, pour être plus sensés, ne sauraient cependant rendre compte de l'existence particulière du prototype lui-même bien qu'ils rendent compte de ses dérivés.

Si ce premier être est un être existant, éther ou protoplasma, bien accusé comme existence, je vois très bien qu'il rend compte de l'existence réelle de tous ses dérivés comme un ancêtre rend compte de ses descendants.

Explique-t il son existence? Malheureusement non. Le problème reste encore tout entier à résoudre; et il n'y a en défini-

tive que deux solutions possibles :

1o Ou bien il existe par lui-même ;

2o Ou bien il existe par un autre.

Il n'y a pas de milieu, c'est par lui-même qu'il existe ou par un autre.

1o Première Solution : S'il existe par lui-même, c'est-à-dire en vertu de ses principes essentiels, c'est un protoplasma, c'est l'éther. Mais alors l'existence "cette forme universelle" de tout être, sort donc" des principes essentiels particuliers de cet être particulier qu'on appelle protoplasma ou éther ? Comment l'universel sortirait-t-il du particulier ? C'est contradictoire dans les termes ! Autant vaudrait dire que l'universel est identique au particulier, qu'il est de son essence même d'être particulier.

Cette solution doit être abandonnée ; elle est insoutenable comme l'est le principe d'où elle émane.

Ce principe, le voici dans toute sa clarté et sa brièveté possible : Un protoplasma c'est-à-dire un être" particulier dans sa forme peut rendre compte de la forme universelle d'existence.

Le principe contradictoire et le seul vrai est celui-ci : Pour qu'on puisse rendre compte de la "forme universelle" de l'existence répandue dans tout l'univers, il faut qu'elle ne soit pas restreinte à une essence particulière." Or Dieu seul acte pur, et par tant illimité, est de fait à l'état d'existence absolue, universelle.

2o Deuxième Solution : Il existe non par lui-même, mais par un autre. 1ère. Etape de cette seconde solution :

Une essece qui ne serait pas particulière, c'est "l'essence, simpliciter" c'est-à-dire à l'état pur. Or si l'essence existait ici-bas à l'état pur, si nous la pouvions "dégager existante" au fond de tout être, comme elle n'est de par elle-même *limitée* à aucune "forme particulière," elle aurait par là même toutes les qualités voulues pour être la *cause* de *l'existence*.

Malheureusement pour les matérialistes, *l'essence* ut sic habite sous d'autres cieux. 'Et il n'*existe* réellement dans l'univers que "des essences" particulières dont *aucune* n'a par conséquent la *raison d'être* de la grande forme d'existence que nous cherchons. Cependant l'univers existe ; il est là sous nos yeux nous demandant raison de son existence. Comment lui répondrons-nous ?

Le voici—

Deuxième et dernière étape de la seconde solution.

Necesse est universale in praedicando, *reduci ad universale* in essendo! (scilicet in existendo) ce qui veut dire en bon français: L'Universel dans la ligne des essences doit nécessairement se ramener et se résoudre à l'universel dans la ligne des *existences.*

Si nous voulons avoir une solution sur la raison d'être du monde, et sur la cause première des êtres, il faut non pas se contenter de résoudre avec les matérialistes la raison du *quando?* Mais il faut de plus et sous peine de n'être pas philosophe, résoudre celle du *quomodo?*

Ne l'oublions pas, le problème est avant tout un problème métaphysique et doit par conséquent comme tel trouver sa solution en dehors du temps.

Ce n'est pas en imitant les naturalistes, c'est-à-dire en recherchant dans notre monde déjà constitué et en plein mouvement, le point de départ de ce mouvement *périodique* actuel, que nous pourrons nous rendre compte non seulement du monde, mais du *mouvement* lui-même. Nous aurons peut-être la solution du quando a fit à b; c'est-à-dire la solution de la question qui consiste à savoir quand le mouvement B a été produit par le mouvement A; mais nous n'aurons jamais, celle qui consiste à savoir comment A avant même de produire B peut rendre raison de son propre mouvement comme de son propre être. Or, ce n'est que lorsque A lui-même m'aura, hic et nunc, *rendu raison* de son être que la question sera vraiment résolue.

Ce n'est pas que la *première* solution, (la solution naturaliste) soit sans aucune valeur, et que la seconde solution soit la destruction de cette première: Nam cum hoc quod effectus universalissimus fit à *pluribus*, imo ab omnibus causis, stat quod à solâ 1â causâ "fit per se primo"—Ce n'est pas en d'autres termes ue les causes secondes soient supprimées; elle sont tout simplement mises à leur place "de causes secondes de l'être."

Dans la première émanation des choses. Cette *essence* universelle qui est le fruit de la recherche suprême de l'intelligence humaine dans l'ordre des essences, c'est-à-dire dans l'ordre des formes typiques, des formes abstraites, cette essence universelle qui est le fond même, la raison absolument dernière de tout *être abstrait*, cette essence se trouve, nous l'avons vu, *dénuée* de son être, de *l'existence* qui lui convient.

Cependant elle est impuissante à se donner à elle-même son acte, à *produire* d'elle-même son existence, puisqu'elle n'est pas à elle-même son être, et que par conséquent, n'étant qu'une pure *potentialité* et une pure puissance, elle ne saurait produire son acte.

Il lui faut le secours d'un *acte*, d'un être —qui soit en acte— ce qu'elle est *en puissance*. Il faut donc que Dieu ou l'Etre *universelle*, qui est tout acte, vienne à son aide, se baisse vers elle et lui communique la vie, la fasse participer à cette *existence universelle*, à cette exubérance d'actuation et de vie, qui est lui-même, et lui fasse ainsi le don infiniment précieux de son être, de sa propre existence.

C'est ainsi, pour employer le langage de l'école, que l'être universelle 2o passe à l'être universel 1o, ou en d'autres termes, que l'être *d'essence* passe à l'être d'existence, il lui faut la communication de Dieu, acte universel dans l'universalité de son acte et de son existence.

Le peut-il? L'existence *universelle* peut-elle ainsi se dédoubler? Evidemment non. "Quia esse subsistens non potest esse nisi unum" car qui dit *deux* dit *non universel* c'est-à-dire non "*unum versus alia.*" Peut-elle au moins se *confondre* avec l'essence, cette existence? Pas davantage! Ce serait avouer par le fait même qu'elle n'est pas universelle.

Cependant la communication existe, elle est palpable, évidente, puisque tous les êtres sont là *existants* sous nos yeux, puisque nous sommes nous mêmes une portion de cette existence.

Voici enfin la solution :

La communication existe, il est vrai, et si elle existe, c'est que l'être universel s'est communiqué, c'est qu'il a trouvé moyen de se communiquer, non pas à l'état d'universel, mais en se "disséquant- par morceaux."

C'est ainsi que "les essences" le recevront, mais non "l'essence". Chaque *essence* reçoit *séparément son existence*, qu'il tient directement de Dieu être universelle qui, en se communiquant ainsi, demeure toujours universel, c'est-à-dire unus versus infinita. Dans ce sens l'effet étant universel, ressemblera nécessairement à la source d'où il émane. Universel dans la ligne d'essence, il ne saurait l'être dans la ligne d'existence et de perfection, car Dieu seul, acte universel, puisqu'il est acte pur, est à lui-même

toute existence et toute perfection. Cela suffit pour montrer à M. Hégel que l'homme, tout parfait qu'il est ne saurait être un Dieu. Hélas ! il n'aurait eu qu'à réfléchir un peu et à s'examiner attentivement lui-même pour constater qu'il portait comme nous la *cicatrice* de l'indigence de son origine.

Ad evidentiam horum scito, ait Cajetanus, quod magne differentia est inter aliquem effectum, et seipsum cum conditione per se primo." Valde enim distant A fit à B et A per se primo fit à B. In primo casu significat solum quod A fit, et in secundo quod per se primo fit. Unde haec duo, esse fit, et esse per se 1o fit, *distant* plus quam coelum et terra ; in primo namque significatur tantum quod esse terminat factionem, in secundo vero quod terminat et *modus* quo terminat.

Ens in quantum ens simpliciter, fit a Deo, scilicet a causa per se 1o, in quantum hoc vel tale, fit a causâ 2â, scilicet à generante fabricante.

Pour que sa démonstration soit plus complète, Cajetant nous montre pourquoi nul être créé, pas même un ange, ne saurait produire une action créatrice : parce que dit-il, l'acte créateur exige une vertu infinie non pas dans son opération, mais dans son mode d'opération "non ratione *facti*, sed ratione *modi* faciendi."

En voici la démonstration :

A actus finitus. X Potentia finita – m effectus, finitus

10 A	$X\frac{P}{10}$	– m	"	"
100 A	$X\frac{P}{100}$	– m	"	"
∞ A infinitus	$X\frac{P}{\infty}$	infinita – m	effectus finitus.	

Par cet exemple tiré des mathématiques Cajetan nous montre clairement comment la création d'un effet fini, si petit soit-il, exige l'opération d'un "acte infini."

CHAPITRE IV

MATERIALISME (1)

DE L'EXISTENCE DU MONDE, DE SON ORIGINE ET DES PRINCIPES QUI LE CONSTITUENT.

Avant d'entreprendre la réfutation du matérialisme et de ses nombreux systèmes, il importe que nous donnions ici un aperçu du point de départ de son évolution et des rapprochements étonnants qui existent entre lui et le matérialisme ancien, entre ces théories d'autant plus nouvelles à mon sens qu'elles sont plus anciennes, et les théories de l'école d'Empédocle et de Mélisse qui nous montrent le matérialisme encore dans les langes.

Commençons d'abord par exposer les théories anciennes.

D'après St. Thomas (1a P. quaestio 44) il y eut trois étapes bien distinctes dans l'évolution philosophique des premiers siècles. Les premiers philosophes(2) ne sont pas montés plus haut que nos savants modernes dans la série des causes. Ils se sont bornés à l'étude de la matière et de ses phénomènes purement extérieurs. Ne voyant dans les corps que de la matière, ils ne constatèrent jamais comme conséquences des *transmutations*, pour eux, purement *accidentelles* des formes, d'autres lois que celles que nous appelons aujourd'hui *l'attraction* et la répulsion.

C'est le système actuel des mécanistes personnifié en Allemagne par Hoeckel, disciple de Darwin qui, après avoir constaté l'existence du monde et la transmutation *accidentelle* de certains corps en d'autres corps, avoue son impuissance à reconnaître l'origine et la fin de la matière.

Ce système a pour représentant en Angleterre Herbert Spencer, qui lui, va jusqu'à nier l'origine de la matière.

Arrêtons-nous à cette première étape de l'évolution philoso-

(1) Le R. P. Gardeil a déjà publié à ce sujet dans la Revue Thomiste (années 92—93 et suivantes) une série d'articles remarquables intitulés : L'Evolutionisme et les principes de St. Thomas.

(2) Les philosophes des quatre éléments n'ont fait que bégayer sur la composition les corps; Aristote les appelle des conscrits. Venus après, Empédocle et Anaxagore ont fait avancer d'un pas la question, puis vinrent Aristote et Platons, ces deux puissants génies à l'apparition desquels on vit jaillir presque la pleine lumière. Enfin il était réservé à St. Thomas de dissiper les dernières ombres dans cette question 44ième que j'appellerais volontiers le nœud de toute la première partie de la Somme.

phique et voyons au juste ce que les premiers philosophes ont enseigné sur l'existence du monde, sur son origine et sur les principes qui le constituent.

"Non curaverunt, dit St. Thomas (Physique liv. I. lect. 2A) nisi de causâ materiali, dixerunt differentias rerum non esse nisi accidentales, et earum substantiam esse materiam. Unde secundum quod de principio naturali locuti sunt, ita et de entibus, ita quod qui unum tantum principium materiale cognoverunt, unum tantum ens secundum substantiam esse contenderunt, qui autem *plura*, plura et entia."

A propos des Monistes, Tilman Pesch fait une remarque qui est très juste : "Il y a dit-il, deux monismes : Un monisme outré celui qui réduit tout ce monde à un seul être immobile"–c'est le monisme de Parménide et de Mélisse. "Et un monisme *mitigé* qui tout en n'admettant qu'un *seul principe*, admet cependant diverses modifications de ce principe unique selon les méthodes diverses d'après lesquelles il évolue"—c'est le monisme de Thalès et de tous les monistes de son école, la seule suivie par les matérialistes de nos jours.

Après le monisme de Thalès et de Mélisse, vient le mécanisme de Démocrite qui, voyant l'impossibilité de n'admettre qu'une substance, affirme l'existence du vide. De plus, loin de nier la mobilité—ce qui n'est rien moins que nier la nature elle-même dont la seule vraie définition est *Ens mobile.*—Démocrite affirme que tout est mobile et divisible à l'infini : Tout se meut dans l'infini, voilà ce qu'il constate. D'où vient ce mouvement? en quoi consiste-t-il? Il ne s'en occupe même pas. Epicure qui vient après, essaye d'expliquer ce mouvement par la pesanteur ; mais comme la chute perpendiculaire est insuffisante à expliquer la rencontre des atomes pour la formation des corps, il en est réduit à imaginer une certaine chute oblique, qui permet cet effet.

La théorie de Démocrite est à mon avis, le dernier mot du matérialisme. Si son système est faux, il a au moins sur celui des modernes l'avantage immense d'être conséquent avec lui-même.

Démocrite compare l'âme à un *diablotin* de mercure, excessivement mobile, répandu dans toutes les parties du corps. Elle est composée d'atomes d'une nature très subtile ; la forme *ronde* qu'ils affectent, la surface lisse qui les caractérise, et la substance

ignée dont ils sont formés, contribuent puissamment à les rendre souples et pénétrants. Susceptibles de se corrompre comme toute matière, ils se renouvellent incessamment par la respiration. Cela doit vous paraître ridicule. Eh bien j'affirme que je ne connais rien de plus grand en fait de matérialisme, c'en est là certainement le dernier mot on n'ira jamais plus loin.

Que le monisme paraisse ridicule, il n'y a rien d'étrange, et cependant n'est-ce pas à lui que conduisent toutes les grandes théories modernes?

I

COTE METAPHYSIQUE DE LA QUESTION.

Après Thalès et Démocrite, viennent Platon et Aristote qui, de *l'unité* qui se trouve au fond de la multitude et de la diversité des êtres sont remontés à la cause de l'univers.

Voici le principe indiscutable sur lequel ils s'appuient·

"Diversa in quantum hujusmodi, non faciunt unum"—ou bien cet autre non moins évident: "Unum est causa unius." Peu importe pour le moment la voie qu'ils ont suivie dans leurs recherches.

Platon prenait pour point de départ la simple multitude. Aristote s'élevait de la hiérarchie des êtres à un premier être en dehors de la série (II métaphysique lect. 2 et XII métaphysiques).

Or St. Thomas réunissant ces deux considérations dans un point de départ encore plus général disait: "Il faut que l'universel en attribution tire son existence de l'universel en perfection, c'est-à-dire, de l'Etre universel-existant par soi. La raison qui le lui fait affirmer est celle-ci:" Plus une cause est élevée dans la hiérarchie des causes, plus elle *embrasse* d'objets.—Par suite une cause *intermédiaire* ne peut pas expliquer tous les effets d'une cause plus haute.—Par suite, aucune *créature* (ange même ou ciel) *n'explique* la production de *l'être d'existence*, forme universelle, qui s'étend à tous les objets, (y compris l'ange et le ciel). Vis à vis de l'être *universel* que n'explique aucun des êtres auxquels il convient, il faut poser une "cause extrinsèque" à la série. Cette cause sera l'Etre par essence à savoir le Créateur, comme son *effet*, la créature, est *l'Etre* par *participation*.

De cette manière, St. Thomas rend parfaitement compte de

l'Un qui gît sous la multiplicité des êtres mais le multiple qu'est-ce qui en rendra compte? Si l'être par essence est source de l'unité dans les êtres, qu'est-ce qui m'expliquera la multiplicité? Il est certain que l'un existe avant le multiple, au moins de priorité de nature, sinon de priorité de temps. Par conséquent, l'Un existant, il n'a dû jamais y avoir que de l'Un. Et c'est le cas de citer l'axiome philosophique "Unum est causa unius—Ergo nihil est nisi sit unum. St. Thomas en s'évertuant à prouver l'unité dans les êtres n'a fait que déplacer la difficulté. La multiplicité ne pouvait expliquer l'unité, et maintenant l'unité ne peut expliquer la multiplicité. Cependant il est hors de doute que la multiplicité existe. En présence de cette difficulté, Parménide rejette le multiple. Voici son raisonnement: "Quidquid est praeter ens, est non est–id est *nihil*, sed ens est unum, atqui unum et ens convertuntur. Ergo est tantum unum ens.

Quidquid est praeter eus est non ens. Nego majorem—quia praeter Deum scilicet praeter Ens *per se* existens sunt plura et entia non per se quidem, sed *per participationem* tamen existentes. Unde de majore debet poni: Quidquid est praeter entia est non ens.

L'abandon du multiple et ce monisme outré ont dérouté la physique ancienne.

Nous n'imiterons pas Parménide qui nie l'évidence dans son impuissance de l'expliquer. Nous l'admettrons et nous l'expliquerons.

Ce problème de la multiplicité est un problème métaphisique de premier ordre.

C'est précisément ce côté métaphysique du problème que St. Thomas aborde tout d'abord.

Mais c'est surtout le côté physique de la question qu'il nous importera d'approfondir: parce qu'il est la réfutation directe des fausses théories métaphysiques des physiciens tant anciens que modernes.

Rappellons-nous que les premiers, les physiciens les Grossiores existentes dont parle St. Thomas; ou mieux encore, les conscrits comme les appelle Aristote, rappelons-nous que ces conscrits, qui ont bégayé sur la composition des corps supposaient la matière éternelle éternellement animée de mouvement d'attraction et de répulsion. Les principes de ces mouvements étaient pour

Empédocle l'amitié et la discorde, principes qui se rattachaient au système de Démocrite dont le seul principe était le pur hasard. Quant au principe d'Anaxagore qui est *l'intelligence* immixte, nous ne saurions le confondre avec les deux précédents lesquels n'admettent nullement pour la composition des corps la nécessité d'une idée directrice. (I. métaphysique)

Quel sera le principe de la distinction des choses? Deux opinions se présentent pour résoudre cette question. L'opinion de Démocrite la résout par le hasard (ou celle d'Empédocle dont la théorie de l'amitié et de la discorde peut se réduire à celle du pur hasard). En second lieu, l'opinion plus distinguée d'Anaxagore admet la nécessité d'un *Intellect.*

1o { Démocrite—Le hasard.
Empédocle—L'amitié et la discorde

2o Anaxagore—L'intellect

A ces deux opinions anciennes correspondent exactement les deux grandes théories modernes à savoir le Mécanisme personnifié dans Hoeckel et le Téléologisme de Hartman. Notre devoir sera de les suivre sur leur terrain et de leur montrer 1o l'insuffisance de leurs explications physiques pour résoudre un tel problème et 2o La fausseté métaphysique de leurs arguments physiques.

N'oublions pas que le Mécanisme et le Téléologisme correspondent exactement aux deux célèbres théories anciennes, et que ces deux théories sont aujourd'hui les deux grandes formes de l'évolutionisme, lequel comprend tous les problèmes modernes : à savoir :

La formation des astres dérivent de la nébuleuse primitive { H. Spencer.
M. Faye.

L'atomisme { Thompson.
Wurtz.

L'origine des principes immédiats non organisés—Berthelot.

La Genèse des protoplasma-ferments-moississures—Scherzenbergue,

Le développement des espèces par la *concurrence* vitale *parallèle* au *développement* de l'embryon. Influences des milieux et sélection naturelle—Darwin.

La génération spontanée—Les microzoens—le monisme—Souchet.

L'hérédité et les signes ataviques inférieurs, des animaux supérieurs—l'éducation et le *développement* des instincts—l'origine des facultés par l'exercice des mouvements réflexes—Prezer.

L'existence de l'homme des cavernes—craniologie –la signification des civilisations primitives—Mr. Broca.

Il nous est impossible d'aborder ce problème dans toute son étendue; qu'il nous suffise d'exposer avec St. Thomas, les chefs de réfutation *fondamentaux.*

Comment Dieu a-t-il pu réaliser le multiple. On répondra: C'est qu'il l'a voulu. Personne ne le conteste, mais comment donnera-t-on une explication suffisante et évidente, si l'on s'en tient uniquement à l'effet de son libre arbitre? Ce "libre arbitre" n'est pas une explication. Nous cherchons en Dieu, être individuel et absolument *un*. Une détermination qui puisse être regardée comme la cause propre c'est-à dire comme la cause *actu causans* de la multitude des êtres, et nous trouverions cette cause suffisante ou cause actu causans dans son libre arbitre. Est-ce que le libre arbitre de Dieu n'est pas Dieu lui-même? Dès lors, n'est-ce pas l'Un et toujours l'Un simple et indivisible? Comment en ferait-on sortir le multiple? Comment l'unité deviendrait-elle cause de la pluralité! Pour répondre à cette question il faut distinguer entre la nature d'une cause naturelle, c'est-à-dire d'une cause qui produit fatalement son effet toujours égal et commensuré à son être. Bos semper generat bovem: il faut distinguer entre cette cause fatale, aveugle en quelque sorte, et la cause libre, c'est-à-dire basée sur une intelligence, et qui, dépendant d'elle, lui fait concevoir des formes distinctes, des idées absolument distinctes; comme l'artiste qui, dans un seul tableau peut renfermer plusieurs plans superposés; il n'en est pas moins vrai que ces idées divines si nombreuses, si multiples les supposiez-vous, ne sont et ne peuvent être "qu'une seule chose" avec Dieu, et que le nier, c'est nier l'unité de Dieu. Par conséquent elles ne peuvent pas introduire "la multiplicité en lui." En un mot Dieu est Un, or l'un ne saurait être cause du multiple.

Cette conclusion est erronée. Car mon âme absolument une et indivisible, est cependant multiple dans ses puissances et dans ses actes; elle renferme réellement, éminement les trois vies végétative, sensitive, intellectuelle, lesquelles n'affectent en rien son unité et son indivisibilité, puisqu'elle les possède virtuellement et

non séparément et à l'état superposé. Il en est ainsi de Dieu : Il y a en lui Unité parfaite ; mais distinction virtuelle, et partant, existence éminente de la multiplicité. L'essence divine, une en elle même, n'en est pas moins, en tant que "divèrsi modo imitabilis" le principe suréminent de toutes ses formes, et suffisant par conséquent pour trouver en lui-même la raison d'être de leur distinction nécessaire. Comme conclusion de ce problème pris au point de vue métaphysique, nous n'avons rien de mieux que la Synthèse magnifique du monde faite par. St. Thomas dans sa Somme contre ler Gentils(Livre III, ch. 97ième.)

II

COTE PHYSIQUE DE LA QUESTION

En dehors de la doctrine métaphysique qui place la cause de la distinction, de la différentiation ou diversité des êtres dans une cause transcendante, intelligente et libre c'est-a-dire en Dieu. Il n'y a en réalité que deux théories possibles.

Le Mécanisme matérialiste et le Téléologisme panthéistique. Tous deux, nous l'avons vu, mettent la cause de la distinction des êtres dans l'univers lui-même. Cette cause est donc immanante et non transcendante. C'est d'un mot—La Nature.

C'est pourquoi, si l'on avait demandé au mécaniste Démocrite ou au finaliste Anaxagore : qui nous a crées et mis au monde ? Ils auraient répondu : la nature. Qui a crée le monde ? la nature ; par conséquent, qui est Dieu ? la nature.

St. Thomas a parfaitement caractérisé le système de Démocrite. La matière, voilà son dogme. Premièrement il n'y a que la matière, *cause* de tout. Deuxièmement, la matière est douée de mouvement. Troisièmement le mouvement n'a d'autre loi que le hasard.

C'est la doctrine de Descartes, fondateur du mécanisme moderne. Lui aussi ne conserve à la matière que l'étendue et la dote du mouvement. C'est son idée matérialisée.

Descarte croyait que l'atome matériel devait recevoir son mouvement de Dieu et être dirigé par lui (c'est le vrai mécanisme scientifique.)

Démocrite pose au contraire l'atome étendu, matériel, essentiellement animé de mouvement, passant de lui-même de la puissance à l'acte et guidé par le *hasard* dans ses évolutions. Or

le hasard n'est rien.

Le principe du mécanisme peut donc se définir ainsi :

La matière—atome force—contient la détermination des formes à venir—et suffit ainsi à rendre compte de tout l'univers.

ANAXAGORE

Anaxagore admet un principe immanent, une intelligence immixte, qui dirige la distintion des êtres, mais seulement par une opération éclectique dans l'arrangement de parties préexistantes tout comme l'enfant arrange les parties d'un jeu de patience.

Les parties préexistantes en nombre infini et infiniment petites, ont la nature de toutes les substances qu'elles seront appelées à former—os—chair—minéral—etc...

L'intellect n'a qu'à les rassembler ingénieusement et le monde est formé par elles, comme le torrent, par les gouttes d'eau qui le composent.

Le reproche que lui adresse Aristote est de se servir de l'intellect bien plus comme d'expédient que comme de raison d'explication.

Que sert de bâtir un homme artificiel et de le reproduire en chair et en os, si l'intellect n'a pas le don divin de le réchauffer, de l'animer et de lui donner la vie ?

Par l'intellect, Anaxgore parviendra à produire tout au plus un arrangement artificiel, mais jamais un composé substantiel, un être vivant.

Anaxagore peut, il est vrai, expliquer la vie par la génération spontanée, mais il n'expliquera jamais, à l'aide de son système, l'union substantielle.

Du reste, il suffit d'y regarder de plus près, pour découvrir aussitôt que le téléologisme d'Anaxagore recèle le même principe que le mécanisme de Démocrite.

Si Démocrite pose dans la matière des déterminations dynamiques qui doivent expliquer toute la formation de l'univers, les déterminations entitatives d'Anaxagore ne sont-elles pas également vis-à-vis de la diversité des êtres dans un rapport d'indétermination fort semblable après tout à celui des atomes forces de Démocrite vis-à-vis de cette même diversité ? (des êtres)

Assurément, et de même que les atomes forces, ne semblent déterminés d'eux-mêmes qu'à produire une pure efficience, un

mouvement sans aucune qualité et nullement ces êtres si différenciés et si compliqués qui sont là sous nos yeux et composent l'univers—de même aussi les particules d'Anaxagore ne semblent elles déterminées d'elles-mêmes qu'à produire tout au plus des êtres semblables, c'est-à-dire ajouter de la chair à la chair, de l'os à l'os, et non pas ces substances compliquées, ces composés organiques et même inorganiques qui remplissent l'océan et les mondes.

POINT DE RAPPROCHEMENT ET SYNTHESE DES DEUX SYSTEMES

Le "principe commun" qui est le point de rencontre de Démocrite et d'Anaxagore est celui-ci : La matière a primordialement et *de par elle-même* la détermination de laquelle doivent sortir par voie de causalité absolue, nécessaire—tous les êtres de l'univers.

Dans ce principe même et non dans les détails de leur système, St. Thomas attaque ces deux doctrines.

REFUTATION

Materia est propter forman non è converso. Distinctio autem est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam, sed, potius è converso, in materia creata est difformitas ut esset diversis formis accomodata. (1)

Le principe posé par St. Thomas peut donc se formuler comme suit : "C'est la fin, c'est le but qui commande à la matière et non pas la matière qui commande au but et produit d'elle-

(1) Ces propositions, nous le verrons, sont également vraies du factum esse et du fieri seulement, à cause des adversaires que nous avons en vue, il vaut mieux se placer au point de vue du fieri c'est-à-dire du devenir. Nous considérons dans ce cas la matière (non pas dans son sens strict, c'est-à-dire dans le sens bien déterminé qu'elle a en scolastique lorsqu'elle est partie d'une substance) mais bien comme le moyen d'arriver à la forme qui est la fin de la génération. La matière ainsi comprise rend exactement l'idée des évolutionistes qui du reste comprennent mieux le mot fin que le mot forme. Notons toutefois que pour les mécanistes la fin est un simple terme, un simple résultat qui a uniquement le sens de résultat non de but atteint en vertu de prévision. En un mot, pour le mécaniste il n'y a pas de *causes finales*, mais uniquement des causes "efficientes" c'est-à-dire une matière aveugle, mais active, et cause de tout.

même un être à la formation duquel, loin de commander, elle ne peut tout au plus que concourir. Ce n'est pas la matière, mais l'idée type, l'idée directrice qui fait qu'un chêne est et reste chêne, c'est elle seule qui maintient et dirige son évolution depuis le gland jusqu'à l'arbre adulte. Ce n'est pas la matière, mais l'idée type qui fera que de deux œufs dont la composition chimique est identique, il sortira de l'un un aigle, de l'autre un crocodile. Tant qu'on philosophera, le fort du spiritualisme, et nous pourrons ajouter du bon sens, sera le dogme philosophique d'Aristote et de St. Thomas : "Materia est propter formam et non è converso ; ce qui veut dire que dans tout être physique, qu'on le considère comme déjà fait ou seulement en train de se faire, c'est toujours la matière qui est au service de la forme et non la forme au service de la matière. En un mot et pour parler le langage scientifique moderne : "Toute nécessité qui se trouve dans la matière vis-à-vis de la fin "vient de la fin."

1o PREUVE NEGATIVE

Dans la matière pure, il n'y a pas de nécessité vis à-vis de la fin. La raison en est bien simple ; c'est qu'il n'y a jamais d'effet sans cause ; pas de résultat sans raison suffisante ; c'est là une vérité que les matérialistes eux-mêmes devraient admettre.

La matière nue, indéterminée, réduite à l'état de pure tendance telle que l'a conçue Démocrite ou, même de tendance relative telle que l'a conçue Anaxagore. La matière ainsi conçue ne rend compte de rien et n'arrivera jamais à exqliquer en aucune façon les résultats qualitativement différents et constants, qui sont ces êtres absolument distincts que nous avons sous nos yeux et qui forment l'univers.

N'est-ce pas là d'ailleurs ce dont s'est parfaitement rendu compte M. de Hartmann? "La forme attractive de l'atome corporel tend, nous dit-il, à rapprocher de soi tout autre atome ; le résultat de cette tendance est la réalisation du rapprochement. Nous avons ainsi à distinguer dans la "force" 1o la tendance elle-même comme acte pur, et 2o le but poursuivi, le contenu ou l'objet de la tendance. Mais la tendance précède l'accomplissement du but..... le mouvement produit n'est donc pas contenu en réalité dans la tendance, puisque la tendance et lui existent "à des moments différents."

Et pourtant si ce mouvement n'était pas contenu dans la tendance, "il n'y aurait aucune raison" pour que celle-ci produisit l'attraction plutôt qu'autre chose, la répulsion par exemple, ni qu'elle changeât avec la distance suivant telle loi plutôt que suivant telle autre. Nous n'aurions qu'une tendance vide, la pure forme de la tendance, "sans aucun but" ou contenu déterminé. La tendance ne poursuivrait aucun but, n'aurait aucun objet, et par conséquent n'aboutirait à aucun résultat. Or l'expérience nous apprend le contraire. L'expérience enseigne bien plutôt qu'un atome n'exerce pas au hasard la force attractive ou répulsive; mais qu'il tend à son but d'une manière constante, et demeure toujours "semblable à lui-même." Ainsi, poussé par l'évidence, le philosophe ajoute: Il ne nous reste donc qu'à admettre que la tendance de la force attractive "contient en soi" la raison du rapprochement des atomes et la loi des changements que subit son action suivant la distance, c'est-à-dire "toutes les déterminations changeantes" de son mode spécial d'action mais que pourtant elle ne les contient pas en soi comme une réalité, (c'est-à-dire comme déjà réalisées de fait) (Hartmann. L'inconscient 2è vol 3è partie page 144.)

Ce passage extrêmement caractéristique du philosophe allemand adapté aux conceptions du mécanisme actuel sert de transition à la partie positive de notre preuve.

2o PREUVE POSITIVE

Dans la matière déterminée pour la fin "il y a nécessité" vis-à-vis de cette fin; ou ce qui revient absolument au même: Il n'y a pas d'effet sans raison suffisante. La matière conçue comme ayant en elle le principe de la détermination vers une fin déterminée rend compte de la détermination de cette fin. La matière est telle que nous venons de la concevoir. C'est-à-dire qu'elle possède, et contient en elle la forme de l'effet à venir, et que par conséquent l'effet en découle nécessairement comme tout effet de sa cause propre.

Ou, pour préciser encore d'avantage. La nécessité de la matière qui produit un résultat vient donc de la fin. Par conséquent dans toute évolution, dans tout fieri la fin n'est pas seulement fin mais principe, n'est pas seulement résultat mais cause, tout comme l'idée de l'artiste dans la statue qui la représente a été tout,

non seulement dans son terme, mais dans sa mise à exécution. C'est elle qui a provoqué la mise en œuvre, qui a posé comme modèle pendant sa mise à exécution, qui a dirigé le ciseau de l'artiste jusqu'à son dernier poli, à son parfait achèvement. Sans doute la matière était nécessaire pour que l'idée s'y incarnât: mais la matière est au service de l'idée et non pas l'idée au service de la matière. "Materia propter forman et non è converso."

DEVELOPPEMENT DANS L'EXPOSE ET LA CRITIQUE DES SYSTEMES EVOLUTIONISTES ACTUELS.

§

MECANISME.

DEMOCRITE—HOECKEL. (1)

D'après Hoeckel si l'évolution était le fait d'une idée directrice quelconque, nous ne rencontrerions jamais dans un être des organes rudimentaires absolument inutiles voire même nuisibles.

Le fait est que nous en trouvons. Le grand facteur de l'évolution est donc le hasard et non pas l'intelligence.

Critique de sa théorie. (a) Critique de sa preuve.

Nous pouvons répondre à Mr Hoeckel que du point de vue même de "l'évolution des espèces" si l'organe est de fait inutile dans tel être ou tel groupe d'êtres, il ne l'est jamais pour "l'ensemble de l'évolution" qui aboutit à cet être ou à ce groupe d'êtres.

En d'autres termes que Mr Hoeckel regarde attentivement, qu'il parcoure l'échelle de la série des êtres en questions et il ne tardera pas à constater que cet organe devenu inutile chez le descendant n'en a pas moins servi non seulement comme *utilité*, mais souvent comme condition nécessaire à l'une des espèces ancestrales.

Quoi d'étonnant si cet organe, devenu inutile chez le descendant, s'atrophie petit à petit et disparait graduellement? n'est-ce pas absolument conforme aux lois de la nature? elle qui pro-

---

(1) Pour Démocrite voir Ier des Métaphysiques leçon 71ème. Pour Hoeckel voir sa thèse historique de la création naturelle Ière leçon: Les organes rudimentaires inutiles—page 2—12—13 —D'où il se croit en droit de conclure que le hasard est le facteur unique de l'évolution.

cèle toujours si harmonieusement si graduellement et jamais par bonds? Natura non facit saltum, disent les scolastiques, et l'expérience prouve qu'ils ont raison. Au point de vue absolu, le monstre suppose une foule de causes déterminées lesquelles concourent directement à sa formation.—Que d'actions vitales élémentaires par exemple pour arriver à produire un avorton, un rachitique, ou même chez l'adulte parfaitement développé, un chancre, une tumeur, une excroissance quelconque! D'où son nom de "Peccatum Naturae" qui montre bien que la *nature est* et reste quand même le fonds de la monstruosité; la preuve, c'est que dans les êtres même les plus monstrueux la nature reste quand même et toujours presque entière dans son espèce, quelles que soient d'ailleurs la multitude et la grandeur des obstacles qui s'opposent à son développement normal. (Voir St. Thomas Pars Ia questio 48 art. 4, voir aussi II des Physiques lec. 8.)

(b) Critique de son point de départ.

Nous avons critiqué la preuve de Hoeckel: il nous reste a critiquer la position qu'il prend, et à lui montrer que, à priori et sans recherche aucune, son point de départ est insoutenable, parce qu'il est irrationnel, contredisant le principe absolument certain et démontré par St. Thomas: Materia est propter forman et non è converso.

Nous pourrions nous arrêter ici; mais pour rendre notre réfutation plus évidente et plus explicite, développons un peu la théorie du philosophe allemand et voyons jusqu'à quel point elle contredit le grand et immortel principe de St. Thomas.

D'après Hoeckel, la vie aussi bien que la science des inorganiques, s'explique par des causes nécessaires (les actions physico chimiques,) lesquelles sont des propriétés ou dérivent de propriétés inhérentes à la matière.

Voici un exemple tiré de l'auteur lui-même: "qu'une pierre lancée dans l'espace libre, tombe sur le sol d'après des lois déterminées; que dans une solution saline, un cristal se forme, ces phenomènes appartiennent tout aussi bien à la "vie mécanique" que la croissance ou la floraison des plantes, que la multiplication ou l'activité consciente des animaux; et il ajoute même: que la sensibilité ou l'entendement de l'homme."

Cette proposition caractéristique et qui résume parfaitement la pensée de Hoeckel, peut s'interpréter dans deux sens:

1o Le premier est celui-ci : qu'une pierre pour tomber constamment vers le sol ; qu'un cristal pour se former invariablement de la même façon dans la même solution : qu'une plante pour croître et fleurir toujours suivant son espèce etc etc... puissent faire cela en vertu de la simple et nue activité des atomes ; c'est bien là, à mon avis "poser une matière sans détermination produisant un effet parfaitement déterminé ;" quand, d'après l'évidence même, c'est tout le contraire qui doit avoir lieu en vertu de cette grande loi de la nature, loi aussi sûre, aussi invariable, aussi constante que son auteur : Materia est propter formam et non è converso.

2o La seconde interprétation et la seule vraie, c'est celle ci : Toutes choses, quelles qu'elles soient d'ailleurs, et d'où qu'elles viennent, pour être produites avec une nature parfaitement déterminée, ont absolument besoin d'une matière qui "contienne d'avance" la raison d'être de leur détermination. Sans cela, il n'y a pas et ne peut pas y avoir de détermination possible. Ainsi de ce fait absolument banal de "la descente de la pierre vers le centre" dont la raison évidente pour tous est la loi de sa propre pesanteur ; otez la pesanteur à la pierre, enlevez lui cette simple qualité, cette forme accidentelle, il est vrai, mais qui n'en est pas moins une forme, c'est-à-dire une détermination constante "nécessitant d'avance" la pierre à tomber vers le centre ; otez lui cela, et vous aurez un effet sans cause, un résultat inexplicable. Laissez lui au contraire, cette pesanteur, et la chûte de la pierre s'expliquera d'elle-même. Cette explication très simple et très conforme à la raison representée ici par le principe : Materia est propter formam, détruit à elle seule le mécanisme tout entier.

Avouez la plus petite détermination de la Marche de la matière vers son effet, la plus petite détermination qui assure la production de l'effet, ne serait-ce encore une fois que la qualité quasi mécanique de la pesanteur, avouez cela et le mécanisme aura fait son temps il aura cédé la place au téléologisme ou finalisme d'Anaxagore et de Mr de Hartmann. Les partisans de Descartes contre Newton l'ont parfaitement compris. C'est ce qui explique leur tollegé néral contre ce dernier. Encore, Dascartes explique-t-il par l'impulsion divine, "la direction" prise par le premier mouvement.

Cette chiquenaude, d nnée par Dieu, une fois *supprimée*,

mécanisme matérialiste des modernes n'est ni plus ni moins qu'une contradiction flagrante pour ne pas dire un non sens.

De la théorie de Démocrite et de Hoeckel passons maintenant à celle d'Empédocle et de Herbert Spencer.

§§

THEORIE MIXTE D'EMPEDOCLE ET DE HERBERT SPENCER.

Je dis théorie mixte, car la théorie d'Empédocle tient le milieu entre la théorie de Démocrite et celle d'Anaxagore, comme de nos jours la théorie de Herbert Spencer entre le mécanisme de Hoeckel et le téléologisme de Hartmann. Voici ce que dit à ce sujet, dans un de ses articles le R. P. Gardeil : "En dehors de la doctrine qui attribue la différenciation des choses à une cause transcendante, intelligente et libre, il n'y a en réalité sur ce problême que deux positions intellectuelles possibles : le mécanisme que certains philosophes appellent improprement le système des causes efficientes ; le téleologisme immanent ou systèmes des causes finales internes."

En effet de deux choses l'une : ou bien la force inhérente à la matière agit au hasard, ou ses démarches sont harmoniques. Dans le premier cas l'univers est le résultat d'un coup de dés gigantesque (l'image est ou peu s'en faut d'Aristote I. Métaphs. lec. 7) ; dans le second, il se développe comme un arbre immense qui trouve la raison d'être des particularités de sa croissance organique dans le *germe* duquel il est sorti. Le mécanisme résulte du premier point de vue ; le téléologisme émane du second. Or Empédocle admet sans doute une direction générale pour l'evolution du monde ; elle suit les lois de "l'amitié et de la discorde" "de l'attraction et de la répulsion", mais ce n'est là qu'une finalité très large : le hasard est *endigué*, il n'est pas supprimé ; le jeu des combinaisons accidentelles va son plein entre ces rives trop distantes : il reste dans son fond un jeu de hasard.

Empédocle nous apparait à ce point de vue comme ayant un pied dans chaque camp tout en relevant certainement plus de Democrite que d'Anaxagore. A cet égard, il symbolise d'une manière assez exacte....... la position intermédiaire de Herbert Spencer entre Hoeckel et Mr de Hartmann."

SYSTEME D'EMPEDOCLE ET DE SON ALTER EGO DU 19ème SIECLE, HERBERT SPENCER

1o EMPEDOCLE(1)

Ponebat mundum multoties factum et multoties conceptum ita quod cum mundus corruptus fuit amicitia omnia confundente in unum, item mundus generaretur, lite séparante et distinguinte, et sic confusioni succedit distinctio et è converso."

CRITIQUE PARTICULIERE.

(a) Nous pouvons répondre à Empédocle que deux causes *contraires*, c'est-à-dire deux causes absolument distinctes et n'ayant entre elles absolument aucun lien d'action, ne peuvent être les 1ers principes efficients du monde.

C'est d'une impossibilité absolue et patente. Comment l'unité des lois, l'harmonie des formes, peut-elle être le fruit de "deux causes" absolument étrangères et opposées l'une à l'autre?

(b) Comment expliquer, surtout que ce soit tantôt à l'amour tantôt à la discorde d'exercer ainsi successivement son rôle? C'est mécaniquement impossible et contradictoire avec le système lui-même; puisque dans la forme mécanique elle-même de ce système, cette succession ne peut pas être expliquée. La cause qui possède, allant toujours droit devant elle, loin de lui donner naissance, ne peut que paralyser la loi contraire.

CRITIQUE FONCIERE.

Materia est propter formam et non è converso.

La matière d'Empédocle (ou les quatre éléments, lesquels correspondaient pour les anciens à nos corps simples)ne renferme en elle-même pas une seule *détermination* qui la rende cause propre et conséquemment cause suffisante des effets produits.

Si les quatre éléments ne contiennent certainement pas les déterminations des produits ultérieurs de génération, la discorde ne les contient pas davantage. Cause générale, elle ne peut avoir ces déterminations que d'une façon très générale, et, en cette qualité, on peut dire qu'elle est plutôt "un principe d'impulsion" que de parfaite détermination. Voilà pourquoi on peut affirmer en toute vérité que dans le système d'Empédocle, la forme, ne trouve qu'une raison d'être tout à fait insuffisante tant dans sa

(1) Phys. lec 8...

matière (les quatre éléments) que dans sa cause efficiente (la discorde).

2o HERBERT SPENCER

Passons maintenant au système de Herbert Spencer, et voyons en quoi consistent les rapprochements entre le philosophe Grec et le philosophe Anglais.

On ne peut nier qu'il y ait comme "aspect général" une très grande analogie entre les deux systèmes; j'ajouterai même que la seule différence qui existe entre eux est plutôt apparente que réelle; car si à l'encontre d'Empédocle, il n'admet qu'un seul principe de la génération des mondes, cette unité de principe nous le verrons, est plutôt apparente que réelle.

Pour Herbert Spencer—l'union et la désunion des principes matériels des êtres, c'est-à-dire des atomes, est unique, comme nous venons de l'affirmer; mais cet "unique principe" que le philosophe anglais personnifie dans la Force, joue tantôt le rôle de l'amour tantôt celui de la discorde.

Pour concrétiser sa pensée, prenons le point de départ d'une période, car, pour lui comme pour Empédocle, ce point de départ n'est lui-même que le résultat d'une évolution antérieure.

Au commencement de notre période actuelle, la matière était dans une état extrême de dissolution et formait une masse homogène de gaz dans laquelle chaque atome jouissait de sa petite vibration propre. C'était donc "*l'Homogène.*" Grâce à ces petites vibrations, et à cette force essentiellement active des atomes, voici que l'Homogène ne peut se maintenir dans l'équilibre et devient lui-même essentiellement instable. D'où le point de départ d'un immense mouvement où nous avons d'un côté, la matière qui tend à se réintégrer, c'est-à-dire a se condenser, et de l'autre, le mouvement qui, après s'être condensé, tend de nouveau à se disperser.

La période caractérisée par cette grande loi est une période d'Evolution, laquelle aboutit à la formation de noyaux matériels, c'est-à-dire à la formation des mondes et des êtres qui les remplissent.

Mais, le mouvement marchant toujours son chemin, et l'évolution parachevant son œuvre, nous arrivons enfin et fatalement à un état extrême de condensation de la matière et de dispersion du mouvement.

Plus moyen d'avancer, c'est aux extrêmes, et partout, c'est "l'Equilibre" parfait. Mais nous l'avons vu, la force est essentiellement active, la force travaille toujours, elle mine en dessous et toujours jusqu'à ce qu'elle arrive enfin à détruire cet équilibre. De là, dans la théorie de Herbert Spencer, activité de la Force, instabilité de l'équilibre.

La force pour ainsi dire, dépasse le but, ou plutôt, ne pouvant passer outre, elle établit le courant en sens contraire, et se met elle-même a détruire son œuvre. De là, période de dissolution caractérisée cette fois par la dispersion de la matière et par l'intégration du mouvement, jusqu'à ce que chaque atome dissocié ayant enfin repris sa petite vibration connaturelle, on se trouve ainsi de nouveau au point de départ d'une évolution nouvelle, d'une nouvelle formation des mondes.

Cette gigantesque évolution des forces ainsi expliquée, il n'y a plus de raison pour en finir ; elle devra commencer pour finir et finir pour recommencer éternellement ou du moins indéfiniment.

Voici un exemple qui aidera peut-être à mieux comprendre l'idée du philosophe Anglais. Une cellule, un germe, évolue, il intègre de la matière qu'il dépouille de son mouvement vibratoire propre et le remplace par son mouvement vital à lui—le voilà végétal parfait (c'est l'Equilibre). Mais la force qui l'a formé le travaille toujours. Puisqu'il est végétal parfait et qu'elle ne peut plus conséquemment travailler sur lui dans le sens de la formation, elle le travaillera dans le sens de la destruction ; et au lieu de croître et d'acquérir une nouvelle vigueur, il vieillit, s'étiole et meurt.

Puis de ses propres débris ainsi rendus à la liberté de leur mouvement "l'Homogène", nait et croît une végétation nouvelle qui elle-même ne devra mourir que pour ressusciter encore.

Transportez ce travail mystérieux de la formation et de la destruction d'une plante à la formation et à la destruction des mondes et vous avez très saisissante et plus exacte la grande et belle théorie de Herbert Spencer. C'est précisément ce travail mystérieux de la nature, c'est cette pensée sublime qui inspire Goethe dans son immortel chef d'œuvre, c'est cette force mystérieuse de Herbert Spencer qui a parlé à Faust dans sa vision : Ecoutez le dans son langage sublime : "Dans l'océan de la vie et dans les tourbillons de l'action, je monte et descends, je vais et viens !

Naissance et tombeau ! Mer éternelle, trame changeante, vie énergique dont j'ourdis au métier bourdonnement du temps les tissus impérissables, vêtements animés de Dieu."

CRITIQUE DE CE SYSTEME

(a) Mr Herbert Spencer a sur Empédocle la supériorité d'avoir compris l'inconvénient immense qu'il y a de poser comme le philosophe ancien deux premiers principes efficients des choses opposés l'un à l'autre.

S'il n'est pas parvenu à l'éviter, du moins a-t-il le mérite de l'avoir compris. Il explique fort bien, par la simple persistance active de son principe Force, le changement de l'unification à la dissolution et vice versa.

(b) Cependant, malgré cette explication, il n'arrive pas à éviter complètement le vice fondamental du système mixte. La force suit une loi, la loi de l'intégration de la matière et de la désintégration du mouvement et vice versa.. D'où je conclus que le mouvement du monde n'est pas un mouvement purement mécanique ; il a une loi ce mouvement et conséquemment une forme, c'est-à-dire, une détermination constante "nécessitant d'avance" et l'intégration et la désintégration de la matière et du mouvement, c'est là que Herbert Spencer se montre inconséquent avec lui-même.

Après avoir reconnu la nécessité de cette loi des forces, et l'avoir prise comme point de départ et comme base de son système, il voudrait, par une inconséquence commune à Hoeckel et a presque tous les matérialistes, ne reconnaître, en définitive, comme loi essentielle à toutes les forces, que la loi des mécanistes.

Après avoir constaté et admis les lois naturelles, il prétend les réduire aux forces purement mécaniques, c'est-à-dire au mouvement absolument simple, sans qualité et sans loi : en un mot la force pour Herbert Spencer comme pour Hoeckel, c'est "la navette" du tisserand prise avec son seul mouvement rectiligne. De là, découlent la nécessité d'une même critique pour Herbert Spencer et Hoeckel, et la disproportion de la cause avec l'effet ; car la matière force ne contient pas l'effet et par conséquent ne saurait en rendre compte. De sorte que à ce système matérialiste comme à tous les autres mentionnés plus haut, nous n'avons à donner qu'une seule réponse toujours bonne bien que toujours

la même : "Materia est propter formam" ou mieux encore : La navette n'a pas en elle les dessins variés de la toile.

D'où il est facile de conclure que malgré l'apparente unité de son principe des choses, il ne peut, pas plus qu'Empédocle, expliquer le rythme constant de l'évolution du monde "à chaque moment de l'évolution et de la dissolution" pour la bonne raison, que la force une et toujours la même serait ainsi, *sans changer* en quoi que ce soit, cause de deux effets absolument *contraires*".

De plus d'où viennent donc ces périodes alternatives dont l'une est constamment d'évolution et l'autre de dispersion ? D'où viennent ces effets constants sans causes constantes ? Ne serait-ce pas le cas de répéter ici contre Herbert Spencer la citation de Monsieur de Hartmann contre Hoeckel ?

Les oscillations d'une force purement mécanique ne se compenseraient-elles pas plutôt naturellement comme les essences dans le calcul infinitésimal, et, par conséquent, le monde ne resterait-il pas stationnaire au lieu d'être changeant ?

§§§

TELEOLOGISME

ANAXAGORE ET HARTMANN

A. Anaxagoras (1) ponebat semel tantum mundum factum esse ita quod à principio, omnia essent commixta in unum. Sed Intellectus qui incepit extrahere et distinguere nunquam cessabit hoc facere ita quod nunquam erunt omnia commixta in unum.

CRITIQUE DE CE SYSTEME

(a). "Quasi sobrius inter coeteros apponit Aristoteles. L'idée d'un Intellect directeur de l'évolution–au lieu des principes matériels E F T A (les quatre éléments des anciens ou nos corps simples), cette idée d'un Intellect directeur est vraiment pour Aristote un sujet d'admiration. Il admet du moins une finalité qui lui a valu la paternité des téléologistes. De plus, en posant un Intellect non pas immanent, mais séparé, (2) non pas dans le monde, mais en dehors du monde, Anaxagore s'est élevé à une vérité

(1) I. Phys. lec. 8.

(2) Je ne crois pas cependant qu'Anaxagore se soit jamais prononcé clairement sur ce dernier point.

d'un ordre bien autrement supérieur qu'à celle d'un Intellect directeur de l'évolution, mais immanent au monde.

(b) Malheureusement : "Non satis utitur causâ" dit Aristote. Il s'en sert "tanquam machinâ" *comme d'expédient* et non comme de "raison d'être nécessaire" de la diversité des êtres ; c'est en cela seulement qu'il mérite la critique faite aux mécanistes : Sans causes nécessaires pas d'effets constants.

B. Mr de Hartmann "Plus utitur suis causis dirait certainement Aristote en le comparant à Anaxagore. Le système de Mr de Hartmann n'est pas tout à fait le système d'Anaxagore, et, bien qu'il prétende avoir Platon pour auteur, il ne s'en approche pas davantage. En réalité son système ne se ramène à ceux de Platon et d'Anaxagore, que parcequ'il regarde, lui aussi, l'intelligence comme un des principes des choses, il se sépare de Platon au moins, sinon des deux, en ce que pour lui, l'intellect est immanent à la matière au lieu d'en être séparé. De plus il se sépare encore d'Anaxagore en ce qu'il prête à l'Intellect non une action artificielle d'arangement des parties de la matière ; mais bien une force réelle une véritable efficience évolutive.

Mr de Hartmann repousse la théorie moderne des mécanistes comme insuffisante et même irrationnelle ; nous avons vu plus haut sa raison fondamentale. Or en dehors du mécanisme, il y a deux théories opposées qui se présentent à lui comme elles se présentaient à St Thomas (quaest–45 art. 8)

(a) Premièrement le Créatisme, c'est-à-dire la création perpétuelle des formes des êtres par un agent extérieur- lequel agent correspond à l'Idée de platon qu'on peut appeler aussi Dieu de la philosophie.

L'admettre, ce serait, dit excellemment Mr de Hartmann, n'admettre entre les différentes parties de l'univers qu'un lien intellectuel (c'est-à-dire non physique) extérieur (c'est-à dire non intrinsèque). Le monde ne serait plus intrinsèquement un.

(b) Le second système qui se présente à Mr de Hartmann, c'est celui de la latitation des formes, ou si vous le voulez pour parler le langage moderne, c'est l'Involutionisme ou théorie de l'emboîtement. Cette théorie de l'Involutionisme ou de la latitation des formes a été reprise de nos jours par Mr Vigaudt contre l'Evolutionisme de Darwin.

D'après ce savant, toutes les formes ont été créées au com-

mencement par Dieu"dans leurs germes". Ces germes évoluent vers "une espèce supérieure "mais avant d'y arriver, ils passent par des états intermédiaires"par des "états larves"lesquels forment "les espèces inférieures"(voir Hartmann : Darwinisme page 55 et 57)C'est, à peu de chose près, la grande théorie de St. Augustin sur la Genèse et la formation du monde. L'Involutionisme de Mr. Vigaudt aurait ainsi le double avantage de sauver d'une part, "la constance des espèces" et de l'autre, "l'Evolutionisme."

Malheureusement si contre Darwin, Mr. Vigaudt place la cause de cette évolution à l'intérieur et non pas uniquement à l'extérieur des êtres (ce en quoi il a parfaitement raison) ; son tort immense c'est de considérer cette cause comme purement mécanique. Ainsi pour lui, si, dans un acte de génération hétérogène, il naît, par "métamorphose du germe" un type morphologiquement modifié, la seule explication, "la raison pleinement suffisante" de ce phénomène est contenue dans la seule "combinaison des atomes matériels de l'animal générateur ; soit que cette combinaison apparaisse subitement dans l'embryon et ses auteurs, soit qu'elle fut déjà contenue dans la "cellule primitive" de l'espèce (Hart. Darwinisme page 61). De là deux critiques de ce système et je pourrais dire trois, j'aurais parfaitement le droit de lui appliquer immédiatement la même critique que celle faite à Anaxagore ; si, comme il l'affirme, la combinaison des atomes explique parfaitement la génération hétérogène, qui m'expliquera la cause de cette combinaison ? car elle doit avoir une cause. Mr. Vigaudt recule la difficulté ; il ne l'explique pas. S'en suit-il cependant que les mathématiques et les formes géométriques n'aient rien à faire dans la formation de l'individu tout comme dans la formation des mondes ? Non assurément, et St. Thomas l'explique très bien. Le système pythagoricien n'est qu'un système insuffisant, il n'est pas faux. Pour rendre, par un exemple la pensée du maître plus insinuante, prenons comme objet d'observation le tissu contractile du muscle dans un vivant. Ce tissu, a ses éléments disposés suivant un dessin géométrique parfaitement caractérisé, parceque le muscle ne peut se contracter qu'à la condition que les activités vitales s'exercent suivant des lignes "tracées d'avance". Pourquoi et comment les cellules du muscle se sont-elles agencées d'avance en vue de cette fin ? Est-ce en vertu des lois dynamico—

chimiques des éléments du muscle, ou en vertu des dessins géométriques eux-mêmes? Evidemment non. La seule raison, c'est que la propriété contractile est nécessaire à l'organe, comme l'organe est nécessaire à l'animal. La seule raison c'est que la matière doit se plier aux besoins de la forme et non la forme aux besoins de la matière·

(a) La première critique n'affecte pas l'ensemble du système. Je veux tout simplement faire remarquer à M. Vigaudt que son mécanisme interne substitué au mécanisme externe de Darwin, de Hoeckel et de leurs successeurs, n'en est pas moins le mécanisme et ne saurait par conséquent échapper à la critique des mécanistes que nous avons déjà faite.

(b) La seconde critique de ce système atteint sa conception et se trouve ainsi formulée par M. de Hartmann "Il n'y a pas, dit le philosophe allemand, de type abstrait, de genre ou d'ordre : tout type doit être spécifiquement déterminé ; or la cellule primitive ne peut contenir" un ordre tout entier, mais seulement "une espèce déterminée". Tout ce qui doit exister à l'état concret, soit en puissance, soit en acte, doit être spécifiquement déterminé ; et cela" d'un bout à l'autre (Hartmann 57) ; c'est la paraphrase du : Materia propter formam de St Thomas. Cependant cette critique de M. de Hartmam n'est solide que si l'on nie, "ce qui est certain pour les espèces actuelles", que les états de larve soient réellement des états de larve, c'est à dire des états transitoires et non des états stables. Cet argument ne vaut que si l'on affirme la fixité des espèces ; car sans cela, l'évolution des mondes, la formation de l'univers par des états de larves, par des états intermédiaires, s'explique tout aussi bien que celle du papillon par la chenille ou par le ver à soie. J'irai même plus loin et je dirai que la théorie de l'emboîtement non pas mécaniste, mais telle que l'a conçue St. Augustin, c'est-à-dire la théorie qui soutient qu'au commencement Dieu avait tout créé en germe, et que ces germes ou ces raisons séminales, en se développant, ont formé les espèces inférieures même dans leur fixité, je dis que cette théorie n'est pas une théorie anti philosophique, je puis en dire autant même de celle de Mr. Vigaudt abstraction faite, bien entendu, du mécanisme qu'il ne faut pas confondre avec l'idée maîtresse de son système ; elle est plutôt anormale et invraisemblable que déraisonnable et impossible.

Le Créatisme repousse par suite du miracle perpétuel qu'il exige [car c'est au-dessus des forces de la nature de produire ainsi les formes à l'état séparé]. Il est de la loi de tout agent d'agir sur un composé et de produire un composé, c'est donc le composé qu'il produira directement et non la forme qui n'est qu'une partie de ce composé. Voilà pourquoi St. Thomas dit: Forma fit sed fit per accidens, scilicet fit cum composito; de là son autre affirmation: Forma corporis naturalis non est forma subsistens, sed est quo aliquid est, ce qui veut dire que la forme n'existe pas à l'état séparé, et qu'elle est dans tout composé, qu'elle est même ce par quoi il existe, et pourtant qu'elle n'existe que grâce à lui. L'homme seul fait exception, parce que son âme est une âme subsistante, une forme qui tient sa subsistance d'elle-même et non du composé; bien qu'elle soit de fait, quant à la subsistance du composé humain quo aliquid est. Ce qui est produit par tout agent c'est le composé et non la forme toute seule. Ainsi le créatisme platonicien, n'est pas contre les lois de la nature; il les dépasse seulement et c'est en cela que M. de Hartmann le rejette; car pour ce qui concerne le principe intellectuel ou l'idée directrice, M. de Hartman l'accepte. C'est l'idée principe et l'idée seule que M. de Hartmann emprunte a ce système.

Passons à l'Involutionisme ou sysètme de l'emboîtement pour voir non plus ce qu'il en rejette, mais ce qu'il en emprunte.

Il le rejette en tant que ce système revêt une forme mécanique; mais ce en quoi il l'accepte complètement, c'est dans sa donnée qui place, non pas à l'extérieur [comme Platon], mais bien à l'intérieur du monde le principe de son évolution.

De cette manière M. de Hartmann donnait pour base à son système d'une part, *l'Intellect* (ou l'idée du créatisme), emprunté au système de Platon, et de l'autre, *l'Immanence* de l'Involutisme ou système de latitation.

Son point de départ est 1o Un Intellect, ou idée directrice; mais 2o une idée directrice *immanente* à la force et au mécanisme.

La fin préexiste dans la matière; d'après ce nouveau système, elle préexiste dans le mécanisme de l'évolution. Il répond ainsi à l'expérience de notre grand principe: materia est propter formam etc.

La matière ainsi "déterminée" par l'idée, on s'explique par-

faitement qu'il en sorte une forme également "déterminée".

D'autre part, ce système a l'immense avantage de ne pas compromettre comme le créatisme "l'unité intrinsèque" de l'univers par des créations inopportunes.

Il l'appelle *Inconscient* parce que, au point de vue expérimental, il lui semble constater son existence dans les organismes inconscients des animaux; comme en témoignent les titres des chapitres de la première partie de son grand ouvrage tels que: "L'idée inconsciente dans la production du mouvement volontaire, dans l'instinct, dans les mouvements réflexes, dans les vertus curatives de la nature". etc. etc. Il aurait pu tout aussi bien l'intituler le système de la "nature"; car son concept est exactement le concept de la nature telle qu'elle est connue et définie par Aristote: "Principium motus et quietis ejus in quo est primo et per se, et non per accidens".

CRITIQUE

Ce système exposé, il nous reste à en faire la critique et à voir s'il ne pêche pas lui-même par quelque côté contre notre grand principe: "Materia propter formam et non è converso." Jusqu'ici nous n'avons considéré ce principe que dans une partie de sa signification: celle qui a rapport à la "préexistance" de la fin dans la matière. Il n'y aura jamais de fin déterminée, disons-nous, si, dans la matière ou en dehors "l'idée" ou le type du résultat "n'a préexisté"; ce qui revient à dire qu'il n'y a pas d'effet "déterminé" qui n'ait préexisté dans une cause également "déterminée". M. de Hartmann nous a suivis jusque là.–

Malheureusement pour lui, ce n'est pas tout; car pour qu'un résultat se produise il ne faut pas seulement "poser d'avance" la raison suffisante de l'effet, la raison suffisante de la nature déterminée et spécifique. Il faut de plus et c'est là un fait non moins important, poser la raison suffisante "de l'existence concrète réelle du sujet", laquelle aura de fait cette nature spécifique, déterminée.

C'est ici que M. de Hartmann cesse d'être thomiste pour donner dans une contradiction étrange et aboutir à une impasse.

M. de Hartmann refusant d'admettre avec nous une cause transcendante, il ne lui reste plus qu'à en mettre une immanente à la "matière", laquelle devient à la fois mécanisme et type. Sa matière devient une force et une idée, et, la matière ainsi com-

prise, devient comme l'extension de la signification du vieux principe : Materia propter formam.

Mais il faut pour cela que la matière contienne la "cause efficiente" de la production réelle des êtres. La matière de M. de Hartmann est une détermination ; mais est-elle efficiente, cause productrice ou cause propre de l'effet produit? C'est ce qu'il nous reste à déterminer.

Il y a d'après M. de Hartmann lui-même deux modes d'actes, ou deux espèces d'actuation, deux manières d'actuer une puissance. Il y a le mécanisme ou la force matérielle considérée 1o soit comme "tendance" au mouvement 2o soit comme ce "mouvement" lui-même.

La première qui considère la force non comme pure tendance au mouvement, mais comme ce mouvement lui-même, ne peut pas convenir à M. de Hartmann. L'évolution serait à soutenir dès l'origine, l'idée serait réalisée de tout temps; du reste M. de Hartmann la repousse. Reste la deuxième; mais la deuxième le conduit à une impasse. De deux choses l'une, ou bien sa force est réellement une force, c'est-à-dire un acte, ou elle n'est qu'une pure potentialité, une pure tendance. Si, comme il l'affirme, elle est une tendance, cette tendance, n'étant qu'une tendance, est loin d'être le mouvement. Alors d'où lui vient le mouvement? Car pour faire passer une puissance à l'acte, il lui faut l'aide, le concours d'un être en "acte". Une idée est excellente directrice mais à la condition pourtant qu'elle ait quelqu'un pour la mettre en mouvement.

Si donc la nature de M. de Hartmann n'était en définitive qu'une pure puissance, évolutive, c'est vrai, il n'en faudrait pas moins pour la faire évoluer, "l'intervention" d'un autre être, lequel serait nécessairement non immanent, mais transcendant à cette puissance, puisqu'il s'agit de l'actuer, de la mettre en branle "elle" "le premier principe immanent" des choses, le tout premier. Que peut être cet "être en acte" sinon l'être transcendant, intelligent, libre, Dieu?

M. de Hartmann l'a compris; mais c'était trop lui demander; il a voulu se passer de Dieu, et pour éviter une telle conséquence il n'a pas craint d'être inconséquent, de donner au mot force "les deux sens à la fois" et d'en faire ainsi une tendance "capable" de "passer d'elle même" au mouvement déterminé,

puisque sa marche est guidée et dirigée par l'idée. Cette "idée force" posée par lui au mépris de la saine logique et du bon sens, prendra dans son système le nom de *nisus*. Elle mérite ce nom si l'on considère l'effort qu'elle a dû coûter au philosophe qui l'a produite! Après avoir de cette manière tiré l'être du néant, le monisme des idées forces ne connaîtra plus d'obstacle. Il franchira toutes les barrières de la nature en tirant sans cesse le plus du moins. N'en déplaise aux expériences de M. Pasteur et aux décisions de l'Académie, il faudra bon gré mal gré ériger en dogme les générations spontanées et, de la mort, faire sortir la vie. D'où M. de Hartmann a-t-il donc pu tirer cette idée ingénieuse?

Pour nous en rendre compte, nous n'avons qu'à remonter aux deux grands philosophes allemands qui l'ont précédé et auxquels il a emprunté très certainement les deux éléments de son principe des choses.

Hégel avait posé l'Idée comme principe de l'évolution. Il en expliquait la suite intelligente, mais non l'existence concrète; car une idée dirige mais ne crée pas.

Schopenhauer, frappé par le concret des choses dans leur existence et du hasard malheureux auquel elles semblent abandonnées, Schopenhauer bannit complètement l'idée, et posa comme force évolutive et cause unique de l'Evolutionisme "la volonté", c'est-à-dire un pur vouloir aveugle.

M. de Hartmann conçoit lui aussi le principe évolutif des choses comme une volonté; mais une volonté guidée par une Intelligence! En d'autres termes il ne fait que prendre et "réunir en un seul" les deux grands principes qui formaient les deux systèmes de ces prédécesseurs. Aidé ainsi d'une volonté intelligente, Mr de Hartmann explique à sa façon non seulement l'existence réelle du monde, mais aussi l'harmonie de son évolution; car si la volonté en explique l'existence, l'intelligence n'en explique pas moins l'harmonie et la coordination, parce que tout est prévu et réglé par elle dans un arrangement parfait.

Si vous lui demandez de vous expliquer le malheur et d'en justifier les causes? Il vous répondra comme ont répondu avant lui tous les matérialistes et tout les panthéistes, que le malheur n'est que la souffrance et la destruction de l'individu au profit de l'espèce; ce n'est en définitive que le *juste lot* des individus qui concourent à la grande œuvre de l'évolution; et il répond ainsi

pleinement aux désiderata des systèmes précédents. Le système de Monsieur de Hartmann se déduit de la notion de la volonté telle que comprise et enseignée par les Réverends Pères Jésuites. D'après eux "notre volonté humaine" a pour étrange caractère et privilège suprême "de se déterminer elle-même" de passer d'elle-même de la puissance à l'acte.

Par analogie à cette volonté humaine, la force ou la volonté de Monsieur de Hartmann aura elle aussi comme essence de pouvoir passer d'elle-même "de la puissance à l'acte". Ainsi comprise, la formation du monde se trouve suffisamment expliquée par l'immanence d'une intelligence force, "type", représentation de toutes les forces futures du monde dans une force ou volonté, capable de réaliser les formes qui sont représentées dans sa contexture extérieure même". Telle est sa doctrine de l'Idée force.

Disons tout d'abord que cette notion de l'Idée force est impossible et contradictoire avec elle-même. De deux choses l'une, ou bien son idée force n'est qu'une "puissance" au mouvement, ou bien elle est de fait "ce mouvement" lui-même.

Elle ne peut pas être les deux ; car qui dit acte dit "non puissance" et qui dit puissance dit "non acte". Admettre avec Mr de Hartmann qu'une puissance peut d'elle-même passer de la puissance à l'acte ; c'est admettre que l'acte est contenu dans le non acte, l'être dans le néant, le oui dans le non, le tout dans le rien. En un mot c'est admettre l'identité des contraires et affirmer avec Hégel que l'être et le non être, le oui et le non ne sont qu'une seule et même identité.

Peu importe après cela la comparaison avec la volonté humaine, la volonté libre telle que comprise par les Jésuites.

Cette comparaison ne prouve qu'une chose, c'est qu'on a dépassé, dans l'observation de cette volonté par la conscience, la limite des résultats expérimentaux, et qu'on a conclu de "l'élimination" de toute détermination "venant de causes créées" "l'élimination" de la cause transcendante et de son action sur nous, on a conclu l'élimination de la cause transcendante à laquelle rien n'échappe, pas même notre volonté qu'elle meut librement, c'est vrai. mais qu'elle meut ; car sans cela que devient la loi des moteurs et la subordination des causes? Si un seul être et dans un seul acte, peut se passer de Dieu, pourquoi tous les êtres ne le pourraient-ils pas également et dans tous les actes? Si un

seul mobile peut se passer de moteur, pourquoi n'en serait-il pas ainsi pour tous les autres? A Dieu ne plaise que je rapetisse l'homme en rapetissant sa volonté; mais à coup sûr je ne saurais le grandir ni aux yeux du Créateur ni à ses yeux si, en le grandissant, je rapetissais Dieu.(1)

Peu importe ce qu'en pensent les Révérends Pères.

Quant à nous tenons-nous en à la volonté telle que définie par Saint Thomas et telle qu'elle se déduit des principes mêmes du Philosophe. Mais la volonté est mue par l'idée, diront-ils encore. A cela je réponds tout simplement que l'idée indique, elle ne meut pas, elle présente la fin, elle indique et le but et les moyens d'y parvenir, elle n'y meut pas. Voluntas, dit St. Thomas, movetur ab intellectu, movetur a fine quoad specificationem tantum nunquam autem quoad "*exercitium actus*", quia tunc semper movetur ab agente exteriori, et la raison qu'il en donne est celle-ci: quia Omne quod movetur ab alio movetur (1â 2æ Quaestio 9. art. 4). Est ce à dire que l'intelligence n'est pour rien dans mon acte de volonté? certainement non; mais ça ne veut pas dire non plus qu'elle y est pour tout. Sans doute ma volonté n'agira jamais sans que mon intelligence lui présente la fin; mais qu'elle y aille forcément c'est autre chose. Et si l'acte d'intelligence est la condition sine quâ non de mon acte humain volontaire, elle n'en est pourtant ni la seule ni la plus puissante. Comme le dit très bien Cajetan, elle meut, representando tantum non autem efficiendo. Ainsi la théorie Jésuitique ne saurait réfuter la théorie des idées forces au moins prise au point de vue de Mr de Hart-

---

(1) C'est vous qui rapetissez Dieu, disent ces bons Pères, en lui refusant le pouvoir de créer une faculté indépendante de lui. Vraiment c'est nous croire trop naïfs que de tenter de nous prendre à un pareil sophisme.—Dieu peut-il faire qu'un triangle soit rond ou un cercle carré? Et de ce que je lui refuse le pouvoir d'être absurbe, s'en suit-il que je l'amoindrisse et que je le limite dans sa toute-puissance?—

mann. Si le Rév. Père Delmas, (1) dans un article d'un réel mérite d'ailleurs, réussit de fait à donner une réfutation plausible de la grande théorie panthéistique des Idées forces, c'est en se gardant bien d'émettre clairement lui-même sa propre théorie du volontaire tel qu'entendu par son école; ce qui eut certainement fourni une échappatoire à Mr de Hartmann et lui eut permis de poursuivre ainsi la théorie des idées forces jusque dans ses derniers retranchements.

---

(1) Voici le passage le plus saillant de cette réfutation :—

"L'idée transformiste, après avoir tiré l'être du néant, le monisme des idées-forces ne connaît pas d'obstacles. Il force toutes les barrières de la nature en tirant sans cesse la plus du moins— De la fournaises qui fut la terre embrasée est sortie la vie. Comment cela, si les expériences de Pasteur, si les décisions de l'Académie ont condamné les générations spontanées? Le monisme ne peut se passer de ces générations: "Les antiques barrières entre la mort et la vie sont tombées."

Avec l'hypothèse de Darwin, l'idée franchit les genres et les espèces. Il y a bien la fixité actuelle des espèces, les hiatus qui les séparent, fossés béants qui n'ont jamais été comblés; il y a de nombreuses difficultés de détail; par exemple, les observations de Mr. Fabre sur l'instinct des hyménoptères, qui suffiraient pour arrêter des théoriciens moins audacieux. On écarte les expériences pour asseoir la théorie. "Soit, dit Mr. Fabre, mais alors ma confiance est ébranlée en cette histoire naturelle qui répudie la nature et donne à des vues idéales le pas sur la réalité des faits.... Comment l'idée-force douée de cette intelligence sourde que nous constatons dans le minéral est-elle arrivée à construire le monde? Une évolution si savante, si compliquée, si pleine de calculs, s'est faite sans aucune prévision de but et de moyen? L'univers dans son enfance stupide a réalisé un ordre qu'il n'arrive pas à comprendre, en prenant conscience de lui-même dans l'intelligence des savants!—Mais M Fouillée a une réponse générale à toute question embarrassante. Nous la trouvons dans une note précieuse de l'Avenir de la Métaphysique: "L'hypothèse même la plus grossière serait préférable à la création ex nihilo du chien, du chat, de l'homme; à plus forte raison la grande hypothèse de Darwin."

Telle est la grande preuve, l'unique preuve de la théorie des idées-forces: Si vous rejetez ma théorie, il faut admettre un Dieu créateur. Par là, M. Fouillée fait ressortir la nécessité de la création: elle s'impose à tout esprit clairvoyant et non prévenu, comme une vérité sans laquelle toute existence est absurde. "L'acte précède la puissance" et se pose lui-même par une affirmation éternelle. Ego sum qui sum. L'Existant par essence n'est point l'être abstrait de Parménide, un concept dans lequel le sophiste Kant trouverait le vide: L'Existant par essence existe puisque sans lui rien n'existe. Immobile par plénitude de perfection et de determination il est principe du mouvement pour l'être mobile qui passe de la

Pour réfuter Mr de Hartmann sur son propre terrain, nous n'avons qu'à lui répondre avec Aristote et Saint Thomas qu'il en est de la puissance volontaire comme de toute autre puissance dont aucune ne peut d'elle-même se déterminer et passer à l'acte.

---

puissance à l'acte. Cet être mobile contingent par essence passe une première fois à l'acte tout entier; ainsi il est créé.

Que veut dire M. Fouillée quand il appelle la création une induction à rebours et dans un sens contraire à l'ensemble des sciences? La science nous interdit-elle de raisonner et de remonter, en nous appuyant sur le principe de causalité, jusqu'à la source de l'être? Sans la création le monde, domaine des sciences physiques, reste inexplicable et absurde, comme le démontre, sans le vouloir, la théorie des idées-forces. Il faut mettre au principe des choses non plus l'acte pur précédent la puissance, mais la pure puissance précédant l'acte; et cette puissance n'est pas même possibilité, mais pure contradiction: au lieu de la création ex nihilo entis contengentis nous avons l'évolution ex nihilo absoluto.

Les idées-forces sont-elles un système idéaliste ou matérialiste? La réponse n'est pas facile. Les idées-forces se colorent un peu de tous les systèmes qu'elles approchent; si vous déterminez trop la couleur, en changeant le position elles présentent une autre nuance; ou même elles se dérobent sous l'obscurité des formules; elles ont le nom et l'apparence d'idées. A ce point de vue, comme elles sont tout dans l'univers le système paraît un idéalisme. D'autre part, ces mêmes idées plongées dans la matière constituent le fond des atomes étendus; ce sont des forces atomistiques qui par degrés prennent un ton plus haut et arrivent dans l'homme à la conscience d'elles-mêmes. Sous ce rapport elles ont bien l'air de n'être que la matière lente, élevée dans l'homme à la dignité de protoplasme ou vibration des cellules nerveuses. Prenons un moyen terme et, pour concilier les idées avec la matière, appelons le système des idées-forces une théorie idéo-matérialiste. Dans ce mot composé chacun prendra ce qu'il voudra; notre idée, c'est que tout le système n'est qu'un matérialisme déguisé en idées.

Les idées, au sens spiritualiste, sont-elles des forces? Cette question demanderait un long article. Nous résumerons en peu de mots notre pensée pour ne pas laisser supposer que nous méconnaissons l'influence des idées. La force est l'efficacité de l'agent. Mais l'agent, cause efficiente, n'est pas la seule cause finale qui meut par l'attrait du bien, la cause exemplaire qui présente le plan d'une œuvre et en dirige l'exécution. Toute influence capable de faire exister ce qui n'est pas est une cause.

Ces distinctions établies, l'idée procède d'une force radicale qui est l'âme, par une force plus immédiate, l'intelligence. Elle est par conséquent l'acte immanent d'une force, image spirituelle et vivante de son objet. A proprement parler, l'idée n'est pas cause efficiente, relativement aux effets qui sont hors de l'intelligence; mais elle meut la cause efficiente, le sujet qu'elle illumine, en présentant à la volonté, le bien, motif ou cause

Nous n'avons plus qu'à appliquer contre lui notre grand principe : Materia propter formam".

Comment une simple idée peut-elle évoluer d'elle-même et roduire à l'extérieur un résultat concret, si elle ne reçoit de l'extérieur une impulsion quelconque, si elle ne reçoit quelque chose de cette existence concrète qui est dans le résultat ou la forme, pour nous servir du terme scolastique ?

Pour être cause proportionnée et moyen d'un effet quelconque, il ne suffit pas seulement que l'idée de cet effet soit contenue

---

finale. Elle est aussi cause exemplaire, plan idéal qui rend à l'avance l'œuvre présent à l'ouvrier et dirige l'exécution. Qui ne voit pas en cela une influence causale ne connait en aucune façon l'efficace des moteurs immobiles, racine profonde du mouvement.

L'idée est le principe de toute action intelligente. L'homme en tant que raisonnable n'agit et ne se meut qu'à la lumière de l'idée. Non-seulement au point de vue spéculatif l'idée engendre l'idée dans une progression qui ne connaît point de bornes, mais au point de vue pratique elle inspire et gouverne toute la vie. Dans l'ordre physique, l'idée a crée l'industrie et les arts pour la nécessité, l'utilité, l'agrément de la vie humaine ; dans l'ordre moral, elle est la racine de l'acte libre et propose à la volonté le choix entre le bien et le mal ; dans l'ordre social, elle permet à l'homme d'établir des relations avec ses semblables et de se lier par des obligations ; dans l'ordre religieux, elle nous fait connaître Dieu et sa loi, principe de tout devoir, moteur de la vie raisonnable à sa fin. C'est l'idée qui remue le monde physique et le monde moral pour édifier et pour détruire. L'idée règne sur l'humanité, inspire les grandes actions des particuliers et des peuples, et aussi, quand elle s'égare, les actions coupables, provoque un élan de progrès ou les révolutions ruineuses. L'action de l'homme est raisonnable c'est-à-dire humaine par l'idée.

La puissance pratique de l'idée vient de ce qu'elle a pour objet l'être. Par là elle atteint l'infini en tout sens, pénètre dans l'intime des choses, tend à porter l'action aussi loin et aussi profondément que le regard. Par là elle perçoit les relations et devient principe de l'ordre par la prévision du but, l'adaptation des moyens à la fin : "Opus ordinatum est opus intelligentiae."

La connaissance est aussi le ressort de la vie animale. Si l'animal se meut pour saisir sa proie, éviter une douleur, jouir d'un plaisir, si en un mot sa vie est une vie de relation, c'est que la connaissance sensible a provoqué son appétit et déterminé le mouvement. Son action est limitée pas sa manière de connaître. Il n'a point de vie morale, sociale ou religieuse ; sa vie physique est bornée à quelques opérations, toujours les mêmes ; il fait bien ce qu'il fait, mais il le fait avec une stupide uniformité. C'est que la connaissance sensible, emprisonnée dans l'organe, n'est

en lui, mais de plus l'être lui-même ou la réalité de cet effet doit y être contenue : Une idée représente, elle ne cause pas.

Il n'y a pas d'efficience dans une idée ; qu'elle soit conçue par M. de Hartmann ou par qui que ce soit ; son efficience, si elle en a, est une efficience participée, une efficience venue du dehors, de l'au-delà, par conséquent extrinsèque et non immanente comme le voudrait Mr de Hartmann. Seule l'idée-force, ou la matière munie de cette efficience extrinsèque, est rendu efficace ; seule elle peut être principe réel, déterminé et "cause propre de

---

capable ni d'universalité ni de réflexion. L'abeille réussit bien son alvéole, mais en réalité, elle travaille sans art ; si elle façonnait avec une véritable intelligence, la puissance d'universaliser lui donnerait celle de diversifier à l'infini ses travaux : l'univers nous présenterait une admirable variété d'œuvres d'art exécutées par les abeilles L'idée considérée au point de vue métaphysique nous ouvrirait l'horizon de l'Infini. Aristote a trouvé cette belle définition de Dieu : ce Dieu est une idée consciente, une pensée de pensée. "Saint Thomas se basant, comme Aristote, sur l'immatérialité de l'acte pur, prouve qu'il est une intelligence, une idée infinie ; car si le mélange de parties occupant l'espace supprime ou restreint la connaissance, la pureté absolue de l'acte implique la pureté ou la spiritualité infinie de l'Idée.

L'idée de Dieu est amour, liberté, force ; mais si, d'après notre manière imparfaite de penser, nous la distinguons des autres attributs, nous saisissons la nature de son efficicacité L'idée divine voit dans la source de l'être, c'est-à-dire dans l'essence divine, des possibles sans nombre pâles imitations de leur principe : elle est ainsi l'arche type des termes de la puissance divine. L'idée voit encore que le bien Souverain peut donner sans s'amoindrir, et que cette effusion est bonne et convenable à sa nature ; elle présente donc un choix divin, une raison finale. A ce double point de vue, elle est cause d'effets qui procèdent d'un ouvrier intelligent et libre. Le génie de Saint-Augustin nous explique admirablement cette suprêmé efficacité des idées divines : Idea sunt principales quaedem formae, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo se habentes, quae divinae intelligentiae, continentur. Sed cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formam dicitur, omne quod oriri, et interire potest, et omne quod oritur et interest

Le vrai Dieu n'est pas un Dieu inconnu C'est le Dieu des sciences, le lien et la force qui maintient l'univers, la lumière des êtres, la mesure de leur vérité. Ceux qui le regardent avec un regard immatériel et n'ont pas peur de le connaître voient ses idées resplendir dans le miroir mobile des créatures. Si le miroir est imparfait et énigmatique, la parole incréé

l'effet produit.

Je dis "cause propre" car ce mot seul nous montre comment toutes les démonstrations que nous avons faites, tant contre les mécanistes que contre les téléologistes, partent du grand principe de St. Thomas, principe que tout philosophe doit admettre sous peine de pécher contre le bon sens (1a P. quaestio II, art. 2 et 2ème des physiques lect. 6) "Causis debent *proportionaliter* correspondere effectus" ou cet autre : Ex quolibet effectu potest demonstrari propriam ejus causam esse".

§§§§

DOCTRINE DE ST. THOMAS

Nous voici au terme de cette grande et belle discussion dialectique qui, avec Anaxagore et Mr de Hartmann, nous a conduit par l'esprit jusqu'à la pleine lumière et au sommet de la philosophie. Aussi ne puis-je résister au désir de compléter cet exposé, en y ajoutant les quelques traits qui font de la doctrine de St Thomas une doctrine parfaitement "une".

A. D'après notre grand docteur, la raison capitale de cette grave erreur des deux systèmes mécaniste et téléologiste panthéistiques, comme aussi celle des systèmes de la latitation des formes et du créatisme, c'est "d'avoir méconnu la vraie notion de la matière" : "Et hi omnes decepti sunt, dit le St. Docteur, quia nescierunt distinguere inter potentiam et actum. Ens enim in potentia est "quasi medium" inter ens et non ens. C'est précisément ce quasi medium que les philosophes matérialistes n'ont point compris ; c'est ce quasi medium de la puissance, ce quasi medium de la matière première que les philosophes n'ont pas même connu, ce qui les a forcés de n'admettre en dehors du néant que la nature parfaite, "la nature déjà formée". Voilà pourquoi St. Thomas ajoute, lui qui connait et admet ce quasi medium : "Unde quae fiunt non oportet "praeexistere actu" sed in potentia

---

vient en aide à notre intelligence et lui révèle les profondeurs mystérieuses de l'Idée en Dieu. L'Idée est le Verbe qui procède du Père, Dieu de Dieu, Lumière de Lumière ; c'est elle qui était à l'origine des choses. présidait à l'ordonnance des cieux, dictait les lois qui régissent le monde, L'Idée est le moteur immobile d'où procèdent le mouvement et l'ordre des es mobiles. In principio erat Verbum.... Omnia per ipsum facta sunt.
(Revue des R. R. P. P Jésuites numéro du 15 mars 1891.)

tantum".

Puisque tous se sont trompés pour n'avoir pas voulu ou su distinguer entre la puissance et l'acte, son premier devoir sera d'établir cette distinction absolue, radical entre les deux (c'est ce qu'il démontre avec le philosophe au 9è des métaphysiques).

B. Puisque tout être n'agit sur d'autre ou sur lui-même que par sa forme, et que toute forme est acte, c'est du côté de l'acte c'est-à-dire du côté de la cause que St. Thomas établira tout son système. Le grand principe d'où il le déduit est celui-ci: "Ex quolibet effectu potest demonstrari propriam ejus causam esse" et, joignant à ce principe une analyse magistrale des divers modes de causalité et de leurs rapports, il en fait un corps de doctrines d'une unité parfaite.

Après avoir déterminé ainsi la nature de l'acte, il détermine celle de la puissance qui n'est pas le "non être" absolu ni l'être non plus, mais quelque chose de mitoyen, quelque chose des deux. Il semble bizarre d'admettre un milieu entre l'être et le non-être. De fait c'est bizarre; mais est-ce la seule chose bizarre dans la nature? Nous qui sommes les êtres les plus étranges au monde, allons-nous nous méconnaître pour cela? La seule réponse que nous ayons à faire, c'est que tout étrange et tout bizarre qu'elle nous paraisse, la puissance ainsi comprise n'en est pas moins la conséquence sine quâ non de toute évolution, de tout devenir, de tout progrès. Pour devenir il faut à la fois être et n'être pas; être quelque chose, et n'être pas ce qu'on devient. Si nous "l'étions déjà" il serait impossible de le devenir. Or le "devenir" sous toutes ses formes, est le plus grand fait expérimental qui existe. Notez bien que ce "non-être" de la puissanc[illegible], si vous le préférez, ce "devenir", "cet être medium" de la puissance qui se trouve dans toutes les combinaisons physico-chimiques, et se trouve même jusqu'en l'absence de tout être formel, nous en constaterons l'existence et nous le démontrerons plus loin quand nous en serons venus à la théorie atomiste. Pour le moment contentons-nous d'en affirmer l'existence et de l'appeler, dans les composés physiques, *matière première*. La matière première des êtres physiques est pure puissance, c'est-à dire pur medium entre l'être et le non être, pur devenir, capable d'être mis en acte; mais non pas de s'y mettre lui même. Du reste, qu'il s'agisse, non pas seulement de la matière première, c'est-à dire de la puissance physique premiè-

re telle que la conçoivent les scolastiques [illegible] même de la puissance physique relative, de l'œuf par exemple, la loi est la même, c'est-à-dire que la puissance ne saurait passer à l'acte sans le secours d'un agent extérieur. Ainsi il reste acquis que toute puissance, relative ou non, ne saurait, en tant que puissance, passer d'elle-même à l'acte, lors même que toutes les conditions [illegible] elles seraient parfaitement réalisées; car que peuvent faire les conditions matérielles sans le concours d'une *cause proportionnée?* Ces conditions matérielles sont nécessaires, c'est très vrai, mais de ce qu'elles sont nécessaires, s'en suit-il qu'elles soient suffisantes? Si nous comprenions bien ce qu'est une cause propre, une cause proportionnée, comme toute cette doctrine du Maître nous paraîtrait évidente! Voici un résultat, un poussin par exemple, quelle est donc sa cause propre? Est ce la matière dont il a été forme, la matière de l'œuf? est-ce même tout l'œuf, c'est à dire l'œuf en tant qu'il renferme non seulement la matière, mais la forme, mais le germe, mais le type du poussin? est ce l'œuf lui-même en tant qu'il renferme et la matière et l'idée directrice tout à la fois; est-ce là réellement la cause suffisante et proportionnée du poussin? Eh! bien non! Il aura beau avoir sa matière même organisée par le type, si cet œuf ne reçoit pas le concours d'une force active, d'un principe d'évolution qui s'empare du germe ou de l'idée directrice et la mette en branle, vous aurez tout ce que vous voudrez si ce n'est la réalisation de l'idée type, c'est-à-dire du poussin. Pourquoi? Tout simplement parce que la force active manque à l'œuf, parce que l'œuf n'a pas en lui de quoi se mettre en branle, et sans le concours d'une force extérieure, active, sans le concours de la chaleur pour l'appeler par son nom, vous n'auriez jamais ce qu'il faut pout vivifier le germe et le mettre en branle—Homo generat hominem et sol, a dit le divin Aristote, et sans le concours de cette troisième condition, de cette "force extérieure" qui s'empare de la matière et vient mettre en branle son principe évolutif, vous n'aurez jamais de mouvement soit de génération, soit même de corruption. Devant ce résultat appelé poussin, si je me demande quelle en a été la cause propre et adéquate, je suis obligé coûte que coûte d'énumérer ces trois éléments ou ces trois causes. 1o Cause matérielle ou matière de l'œuf, 2o cause formelle ou germe et 3o enfin cause efficiente ou chaleur; c'est-à dire force venant du dehors, vertu participée qui,

s'emparant du germe, le fait évoluer. Cette analyse, Aristote l'a faite au 2è des physiques en la généralisant et en l'appliquant à tout résultat.

Lorsqu'un résultat de génération physique existe, vous pouvez et vous devez vous dire : à ce résultat ont concouru trois causes, l'agent, la fin et la matière. S'il en manque une, si toutes trois ne sont intervenues, vous aurez sans doute un point de départ, vous aurez une cause impropre, inadéquate, et partant un résultat manqué. Tout cela n'est que la formule précisée et appliquée aux choses matérielles du grand principe de St. Thomas que nous avons mentionné plus haut et que nous appelons communément "le principe de la raison suffisante".

Pour appliquer directement ce principe à la théorie de Mr de Hartmann afin d'en montrer, sinon la fausseté, du moins l'insuffisance, nous n'avons qu'à la caractériser de nouveau dans notre exemple de l'œuf. Pour Mr de Hartmann comme pour nous, la fin ou cause finale est déjà réalisée dans la matière ou cause matérielle, en un mot l'œuf est parfait; il contient réellement et la matière et le type du poussin; malheureusement la force efficiente n'y est pas, puisque la force efficiente est toujours et nécessairement une force étrangère à l'œuf, une force participée d'un agent supérieur et extrinsèque, lequel, d'après des démonstrations qu'il n'y a pas lieu d'énumérer ici, remonte finalement et fatalement jusqu'à la cause première : Dieu. Cela suffit pour répondre à M. de Hartmann.

Mais dans la première production des choses, aucune détermination entitative de la matière n'existait ; il a fallu que Dieu les créât toutes ; il se trouve ainsi non seulement cause première et efficiente, mais bien agent "total" et de l'efficience et de la distinction : d'où nous devons conclure qu'il existe non pas une nature, mais des natures, puisque Dieu, dans la création, les avait déjà créés dans leurs causes, ou leurs rationes seminales, comme dirait Saint Augustin, chacune dans son espèce.

Il y a un troisième mode de production des choses qui tient le milieu entre la création et la génération commune, c'est-à-dire celle qui est produite par l'évolution d'un germe déjà existant, par exemple celle du poussin produit par l'œuf. Ce mode de production porte communément le nom de génération substantielle. Ainsi dans cette formule h x 2 ox—2 x h ox (Hydrogène

multipliée par 2 oxygène—égale 2 multiplié par oxygène et hydrogène, c'est-à dire égale 2 eaux) il y a d'après la théorie que nous prouverons contre les atomistes, réduction à la matière première. Or la matière première pure puissance physique ne "contient pas" comme l'œuf la forme, le type de l'engendré, elle est susceptible de le recevoir, mais ne le contient pas. Il faudra alors que "l'agent séparé" ait en lui même le type et le fasse passer dans la matière ; et il se trouve ainsi non seulement cause efficiente comme dans les générations physiques, mais aussi cause formelle. Ce n'est pas du tout une création puisque la création est la production de toutes pièces d'un être dans ses trois causes. Ici, au contraire, nous avons deux causes déjà existantes ; nous avons d'un côté l'agent (cause efficiente) agissant sur la matière première (cause matérielle) et lui communiquant non seulement le mouvement, comme dans les générations physiques, mais le type du résultat qu'il contient. C'est ce qu'on appelle la production par *éduction*, laquelle correspond exactement à l'évolution substantielle telle qu'elle est conçue par les modernes.

Cela suffit pour démontrer la grande unité de doctrine qui caractérise la théorie de St. Thomas. Les matérialistes n'ont pas connu cette unité de doctrine, parceque, contre toute évidence philosophique, ils ont rejeté la matière première et lui ont substitué la matière déjà formée.

C. Comme nous l'avons fait remarquer dans notre préambule sur le matérialisme, les divers systèmes ou théories scientifiques comprennent quatre éléments distincts.

1o Genèse du monde—Hypothèse de Laplace.
2o Génération des corps--Atomisme.
3o Génération de la vie ou Génération spontanée.
4o Genèse des espèces ou transformisme.

1ère THEORIE

GENESE DU MONDE

Dans l'exposé de cette doctrine nous prendrons pour guide Mr. Faye qui a repris la théorie de Laplace et l'a développée dans un sens chrétien. D'après lui, au commencement du monde, la matière était à l'état diffus et formait une vaste nébuleuse. Les atomes matériels aidés du mouvement, ont, par les résultats de leurs combinaisons, formé l'Univers. Ici les systè-

mes diffèrent selon les diverses manières d'expliquer ces combinaisons. Descartes nous donne la théorie Dynamiste—Dynamisme pur—

(a) D'après lui, la particule de matière a pour toute nature : l'Etendue mathématique, inerte par elle-même.

(b) La cause du mouvement dans la matière est la chiquenaude donnée par Dieu "une fois pour toute".

(c) Ce mouvement s'exécute suivant des tourbillions ; les petits forment ce qu'on appelle les molécules et les grands forment les mondes.

Vient *Neuton*—avec son—dynamisme mitigé.

Pour Newton le mouvement ne s'exécute plus comme pour Descartes, suivant des tourbillons "essentiellement indéterminés" et n'existant qu'en vertu de la force motrice ; non, le mouvement lui est communiqué par "la loi de Pesanteur". L'atome porte "en lui-même" la direction de son mouvement constant vers le centre, il a en lui-même une nature, une loi constante, la loi de la pesanteur, et, par elle, le Dynamisme pur est aboli. Quant à l'explication du mouvement circulaire ou gyratoire, comme il l'appelle, ce mouvement provient, pour lui comme pour Descartes, de l'impulsion de Dieu.

Venant après eux, Emmanuel Kant est à noter ; parce que, en généralisant la pensée de l'anneau de Saturne aux autres astres, il prépare ainsi sans s'en douter la magnifique et grandiose théorie de Laplace et avec elle le retour au tourbillon Cartésien. La théorie de Laplace a pour point de départ :

(a) "Le mouvement direct" des planètes autour du soleil ; 4000 milliards à parier contre un que ce n'est pas "l'effet du hasard" : c'est d'après une cause commune et déterminée. Cette cause ne peut être que le mouvement gyratoire dont la nébuleuse primitive est animée dans le sens du mouvement direct.

(b) Laplace reprend ici le théorème de Kant et il explique la segmentation des planètes par celle "d'anneaux" qui se sont formés de la nébuleuse par le seul fait du refroidissement du soleil.

Les anneaux tournent dans le sens de l'équateur ; la vitesse de la rotation faisant équilibre dans ce plan, à l'action de la pesanteur, les particules non contenues dans ce plan, tombent sur le soleil en décrivant une ellipse.

(c) Les anneaux se segmentent à un moment donné (c'est-à-dire se brisent se rompent en tournant) puis des centres se forment "vers leur milieu" lesquels sont animés d'un mouvement direct.

De nos jours, Mr Faye a repris cette thèse de Laplace en la corrigeant, et en la mettant, en parfaite harmonie avec les observations récentes, particulièrement celle du mouvement rétrograde.

Les planètes les plus anciennes seraient Venus, Mars et la terre qui suivent le mouvement direct. Le soleil serait postérieur à la terre, et à Uranus. La direction retrograde de ces deux derniers viendrait, selon lui, "de ce que la masse énorme du soleil aussitôt formée, aurait commencé à agir sur les anneaux de ces planètes, comme cause de ralentissement ; d'où le mouvement rétrograde chez elles. (Nous en avons un exemple dans la bille de billard qui subit tout à coup l'action de la bande et dont la gyration se détermine d'après cette action).

Pour éviter toute redite, nous nous contenterons de réfuter les interprétations mécanistes et téléologistes qu'on a faites du système de la genèse du monde, en faisant appel au grand principe de St. Thomas, principe déjà mentionné plus haut et que nous appelons communément "Le principe de la raison suffisante."

2è THEORIE.

ATOMISME OU GENERATION DES CORPS.

L'atomisme est la théorie des corpuscules ou des infiniment petits, de la collection et de la combinaison desquels le monde résulte.

L'atomisme ne voit dans les corps que de la matière et ne constate comme conséquence de la transmutation accidentelle de leurs formes d'autres lois que celles que nous appelons aujourd'hui l'attraction et la répulsion ; ces lois sont-elles inhérentes à la matière, vous avez l'atomisme physique, au contraire, lui viennent-elles du dehors, vous avez l'atomisme mécanique.

L'atomisme est la théorie généralement adoptée par tous les chimistes et tous les physiciens modernes, même par ceux qui en reconnaissent la fausseté. La raison très juste qu'ils allèguent est que pour eux le mieux est de prendre pour élément ce qui leur sert de base dans leurs divers combinés libre à eux de fractionner plus tard ces mêmes éléments dans deux combinés ou plus.

Si je ne me trompe, Mr Dumas affirme quelque part que, même parmi les chimistes matérialistes, l'atomisme n'a jamais été admis par eux que comme pure hypothèse, peu leur importait qu'elle fût ou non prouvée dès qu'elle leur était secourable pour l'étude et la formation de leurs combinés.

REFUTATION.

1o *Par les faits*-Il est un fait indéniable c'est que très souvent les nombres dans les divers combinés varient et même se fractionnent-Alors où est l'atome; où l'indivisible; où l'élément? Comment peut-on l'appeler élément s'il se fractionne, s'il est luimême un composé?

2o *Par la raison.* (a) Qu'est-ce que les atomes? Ce sont des corps infiniment petits, je le veux bien, mais ce sont des corps, partant des étendues; or comme tout ce qui est étendu a des parties, et comme tout ce qui a des parties est principié et non principe, il s'en suit donc, pour que l'explication puisse être complète, qu'après avoir ainsi expliqué les principes des autres corps, il faudrait expliquer les principes de ces principes, ces principes étant eux-mêmes des principiés, des corps.

(b) Donc la seconde conséquence qui s'en suit, c'est qu'il est impossible, d'après ce système, d'expliquer l'unité des êtres, puisque leurs principes mêmes en sont privés; or nous sommes un, je crois l'avoir suffisamment démontré-donc le système est faux.

(c) Si l'atomisme est vrai, il n'existe plus entre les êtres qu'une différence purement accidentelle, il n'y a plus entre moi et le cheval, entre le cheval et un tas de pierres que la différence qui existe entre deux agrégats dont l'un se compose de corps plus ou moins gros et l'autre de corps plus ou moins petits; que dans l'un les corps auront la forme cubique, ou triangulaire et dans l'autre la forme conique, voilà tout. Est-ce vraisemblable? Non assurément.! Voilà pourtant où l'on en arrive lorsque, pour expliquer la formation des corps, on rejette la théorie de la forme substantielle et de la matière première.

Après avoir montré l'absurdité des principes des corps déjà contitués, montrons-la dans leurs transformations. Prenons la transformation de l'oxygène et de l'hydrogène en eau; dans cette transformation ce n'est pas évidemment avec les deux formes

respectives de l'oxygène et de l'hydrogène que vous en êtes arrivés à la forme eau; ce n'est pas avec deux atomes dont l'un a la forme pyramidale et l'autre quadrangulaire que vous obtiendriez la forme circulaire de l'atome d'eau; puisque, d'après les atomistes eux-mêmes, il est parfaitement admis et démontré que les formes ne sont pas convertibles; et cependant voici un fait, c'est qu'avec deux atomes de formes différentes vous êtes arrivés à la forme unique d'eau; or si ces deux formes premières disparaissent pour faire place à une troisième, c'est donc qu'il reste quelque chose de l'oxygène et de l'hydrogène: quoi alors? ce ne sont pas les formes puisqu'elles, sont disparues, c'est donc la matière première.

Supposé que les atomes "restent les mêmes" dans le composé, comment expliquer que l'eau qui n'est composée que d'oxygène et d'hydrogène c'est-à-dire de deux gaz dont l'un est inflammable et dont l'autre active la flamme, comment expliquer que ces deux gaz à l'état eau sont réfractaires au feu?

Aussi en présence d'un de ces contrastes évidents, Berthelot, le grand chimiste Berthelot s'exprime ainsi: L'analyse du sel marin conduit à le décomposer en deux éléments, le chlore et le sodium, et il ajoute: les propriétés de ces deux éléments ne présentent "aucune analogie" avec celles du sel marin. En effet d'une part, le chlore est un gaz jaune doué de propriétés colorantes et d'une extrême activité chimique; d'autre part, le sodium est un métal doué d'un aspect argentin, plus léger que l'eau, apte à décomposer ce liquide dès la température ordinaire. On voit combien ces éléments ressemblent peu au sel marin, matière solide, blanche, cristalline, dissoluble dans l'eau etc. Voilà donc un fait que M. Berthelot constate, voici comment il l'explique ou du moins prétend l'expliquer: "Au premier abord, nous dit-il, il est difficile de voir comment des corps doués "de propriétés aussi peu semblables" à celles du sel marin en sont cependant les "seuls véritables éléments"; puis vient enfin cette réflexion candide: "On serait porté à croire à *l'intervention* de quelque autre composant que l'analyse aurait été impuissante à nous révéler!" Certes, je crois bien qu'on serait porté à le croire surtout si l'on considère que les effets produits par le sel marin et par l'un ou l'autre ou même les deux de ces composants en sont on ne peut plus distincts et on ne peut plus diamétralement opposés. En effet qu'est-ce

que produit l'un? quel effet produit l'eau de mer ou le sel marin chez l'homme? Un effet tout inoffensif qui le purge et lui donne la santé, tandis que le chlore et le sodium, ses deux composants, sont ni plus ni moins que deux poisons qui, pris ensemble ou séparément à égale dose empoisonnent ce même individu et lui procurent non la santé, mais la mort. Et vous voudriez que ces effets absolument différents et opposés soient le produit d'une seule et même cause? Mais c'est absurde. Et alors comment voulez-vous que ce soit la même nature si ce n'est pas la même cause? Auriez-vous démontré par hasard que la même cause naturelle, ou ce qui revient absolument au même, que la même nature ne produit pas toujours et infailliblement, les mêmes effets? Voyons, je vous en prie, réfléchissez un seul instant; voilà une nature qui se décompose, une nature qui se change en deux éléments absolument disparates, absolument distincts du composé d'où ils émanent. Eh! bien devant cette décomposition, ce changement je suis contraint de raisonner ainsi: de deux choses l'une ou le changement produit est accidental ou il est essentiel. S'il est accidentel expliquez m'en la *permanence*; et alors si vous êtes obligé de convenir que ce changement est essentiel, expliquez moi s'il vous plait comment un changement essentiel peut garder la même nature. Et s'il change de nature, expliquez moi donc encore s'il vous plait comment peut s'effectuer un tel changement sans l'intervention de "ce quelqu'autre composant" contre lequel Mr. Berthelot a soin de nous mettre en garde et à défaut duquel sa démonstration reste impuissante.

Non voyez-vous, fatalement et malgré moi j'en reviens à ma dernière preuve toujours la meilleure bien que toujours la même: Materia propter formam etc.... Sans cet axiome de l'Ecole et sans le dogme de la matière première, vous aurez tout ce que vous voudrez si ce n'est l'unité et la vérité.

Materia propter formam et non è converso.

Les atomes ne pourront constituer des corps formellement un, s'ils ne sont préordonnés et disposés d'avance à cela.

Avec l'Atomisme vous aurez des agrégats; mais des unités; jamais! la preuve c'est que les matérialistes eux-mêmes n'emploient jamais le nom d'unité mais bien d'affinité. Voilà pour l'atomisme pur. Quant à l'atomisme par tourbillons de Thompson, il subit tout à fait, bien qu'à un autre point de vue, la critique qui at-

teint la formation des tourbillons de Descartes. Car à supposer vraie sa théorie, les tourbillons tels que conçus par Thompson, n'en demandent pas moins l'existence d'une préordination des atomes à ces formes (tourbillons) tout comme la formation des trombes ou des mouvements gyratoires de l'eau exigent nécessairement pour se produire "un mouvement primitif en sens contraire". Sans ce mouvement primitif et en sens contraire, il est impossible d'expliquer les trombes ou les tourbillons quels qu'ils soient et d'où qu'ils viennent. Il n'y a pas à y échapper; ici comme ailleurs le *per accidens* se ramène au per se; or ce sont précisément, ces mouvements primordiaux qu'il faudrait expliquer, et que malheureusement on n'explique pas.

3ième THEORIE

GENERATION SPONTANEE

La théorie de la génération spontanée est loin d'être nouvelle. Les anciens privés des instruments et des moyens d'observations dont les modernes disposent, se trouvaient à chaque instant en présence de générations dont ils ne pouvaient expliquer la provenance par les moyens de génération ordinaire, comme par exemple : les millions d'animalcules qui, sous l'action de la chaleur apparaissent dans un bocal rempli d'eau, les myriades d'insectes ou petits vers qui se développent à l'intérieur d'un fromage etc. etc.

Comme ils ne pouvaient nier ces faits, ils cherchèrent à les expliquer par la théorie de la génération spontanée. Aristote et St. Thomas ont parfaitement démontré, non pas le fait, mais la possibilité de telles générations. Ce n'est donc pas au point de vue de la possibilité que nous combattrons les matérialistes, mais bien ici comme partout, au point de vue de *l'insuffisance* de leur cause productrice.

Au nom de la saine raison, longtemps avant les expériences de Tyndal et de Pasteur, St. Thomas et Aristote lui-même soutenaient que jamais un effet ne saurait dépasser sa cause et que par conséquent la vie seul rend raison de la vie.

Poussé par ce qui lui semblait être l'évidence, St. Thomas admettait la génération spontanée. Voici comment il l'expliquait. Pour lui, je le répète, l'évidence philosophique impose cette loi que le moins ne peut d'aucune manière produire le plus. La

matière ou les éléments réduits à la seule force physico-chimique ne peuvent, par conséquent produire des êtres dont la loi "violente" celle des éléments qui les composent.

En effet comment expliquera-t-on que dans l'arbre, par exemple, la sève, qui est un corps grave, contrairement à la loi de tout corps grave, monte vers le sommet au lieu de tendre sans cesse et de descendre vers le centre? Comment expliquera-t-on cette force qui non-seulement paralyse la première, mais encore l'oblige à suivre une loi diamétralement opposée? St Thomas, pour en rendre compte, est obligé d'admettre, en dehors de cette force physico-chimique, la nécessité d'une autre force supérieure à la première et qui a en elle non-seulement la vertu d'agir sur les forces actives des éléments et de les dominer, mais qui de plus possède en elle-même les types à réaliser.

Cette force active, disent les modernes, les mécanistes, ce sont les vibrations de l'éther. L'éther, il est vrai, rend compte du mouvement, mais ne contient pas en lui les types à produire. Il faudra donc, sous peine d'avoir des effets sans causes suffisantes, remonter comme St Thomas à une *force intelligente* qui mette en branle l'éther par une motion instrumentale, laquelle, en lui communiquant ainsi une vertu supérieure, lui permettra de produire instrumentalement une vertu supérieure à elle-même. Cette vibration spéciale, agissant sur les forces des éléments ou des espèces inférieures, leur fera produire, non en vertu d'elle-même, mais en vertu de la cause principale dont elle est l'instrument, les formes supérieures.

La génération spontanée et le Transformisme ainsi expliqués sont sauvés.

4ième THEORIE.

TRANSFORMISME.

Le transformisme réunit en une seule doctrines celles de la "variation des espèces" et de la génération spontanée, car, philosophiquement parlant, toute transformation d'une espèce en une autre est la génération spontanée d'une forme supérieure à la for-

me qu'elle remplace. (1)

La parenté des êtres qui du protoplasma à l'homme sont échelonnés dans l'univers selon un ordre patent, indéniable, a donné lieu à deux systèmes diamétralement opposés : le Transformisme et la fixité des espèces.

Ier. SYSTEME

PARENTE DES TYPES ET FIXITE DES ESPECES.

D'après les partisans de la constance ou fixité des espèces, il n'y a dans l'ordre de l'univers qu'un effet de l'harmonie préétablie par le Créateur, et cet effet. c'est cet ordre lui-même. L'ordre de l'univers est l'objet "d'une classification systématique", mais non d'une théorie de la descendance qui relierait les espèces supérieures aux espèces inférieures.

Cette théorie tire sa force :

1o Du fait indéniable de la non-variation des espèces actuellement existantes.

2o De la réfutation par l'expérience ou, tout au moins, du refus de généraliser les expériences de l'opinion adverse.

2ième SYSTEME

TRANSFORMISME

Les principaux arguments en faveur du transformisme sont tirés de la Paléontologie et de la loi d'atavisme. Ils ont une réelle valeur. L'embryologie et la sélection artificielle n'ont pas encore réussi à fournir des preuves sérieuses. St. Thomas admet sans doute le fait de la constance des espèces, mais ses principes n'affectent en rien la théorie contraire.

En effet ses principes ne prouvent que la stabilité de la forme par laquelle "aliquid sortitur speciem". Ce qui revient à dire que tout être une fois constitué dans son espèce y demeure. De plus, admettant comme mode de génération ordinaire la génération univoque, il concevait par là même, les formes comme perpétuant cet être, ordinairement du moins, à travers toutes les générations

---

(1) Il y a entre la génération spontanée et le Transformisme cette différence que dans le premier cas, les éléments sont directement actionnés ou mus, dans le second cas, au lieu d'être les éléments, c'est la puissance génératrice de l'espèce inférieure à l'espèce produite qui est actionnée ou mue : toutes deux ne sont donc qu'instruments.

subséquentes, ce que, remarquez, tout le monde admet encore. Cependant comme St. Thomas admet également la génération équivoque, comme voie extraordinaire sans doute, mais tout de même assez fréquente; il laisse également place à la théorie de la plasticité des espèces (Quaest. 45 art. 8, ad. 3ium et quaest. 71 ad. 1um) laquelle par conséquent peut s'abriter sous son système tout aussi bien que celle de la constance des espèces.

SOURCES

OPINIONS ANCIENNES

Pars Ia Quaest. 47 art. 1er

De Potentia Quaest. 3. art. 16

Contra Gentes ch. 39 { Démocrite, Hoeckel,

" " " 40 { Anaxagore Hartmann

" " " 41 { Empédocle H. Spencer

" " " 45 St. Thomas

St. Thomas éclaircit certains points du problème dans la Pars Ia Quaest. 45 art. 8. ad 3ium Com. de Caj.

" " Quaest. 65 art. 4.

" " Quaest. 115 art. 3 conclusion et ad 2um(Com. de Caj.)

De Potentia.

De cœlo et mundo.

OPINIONS NOUVELLES

Mécanisme—Hoeckel: Histoire de la création naturelle.

Téléologisme—Hartmann: Philosophie de l'inconscient.

Premiers Principes—Herbert Spencer.

Problèmes de l'origine des mondes—

Mr. Faye: Sur l'origine du monde.

Problème de l'origine des corps—

Wurtz: La théorie atomique.

Gaudin: Architecture des atomes.

Problème de l'origine des principes immédiats des êtres organisés—

Berthelot: La synthèse chimique.

Problèmes de l'origine des cellules vivantes—

Herbert Spencer : Principes de Biologie.
Hoeckel : Psychologie cellulaire.
Delboeuf : La matière brute et la matière vivante.
Problème de la génération spontanée —
Trovenart : Microbes, ferments, moisissures
Problème de la transformation des espèces—

SOURCES GENERALES

Darwin : Origine des espèces
Hoeckel : Preuves du Transformisme
Hartmann : Le Darwinisme
Faivre : La variabilité des espèces et ses limites
Leroy : Evolution des espèces organiques
Agassis : De l'espèce et de la classification
Quatrefages : Darwin et ses précurseurs
Schmidt : Descendance et Darwinisme
Walace : Sélection naturelle

SOURCES PARTICULIERES

Darwin : Radiation des plantes.
Laporte : Evolution du règne végétal
Lamark : Philosophie Zoologique
Schmidt : Les mammifères et leurs ancêtres zoologiques.
Darwin : Descendance de l'homme
Hartmann : Singes et l'homme
Huxley : Place de l'homme dans la nature
Hartmann : Les peuples de l'Afrique
Quatrefages : Fossiles et hommes sauvages
Preiyer : L'âme de l'enfant.

IIème SUBDIVISION

FORME POSITIVE

Dans la première partie de l'apologétique pratique intitulée: Forme négative, nous avons réfuté toutes les objections, qui, de près ou de loin, tendent à "nier l'existence du surnaturel".

Maintenir notre droit à admettre cette existence, telle à été l'œuvre de la forme négative, il faut que nous établissions non-seulement la possibilité mais le fait de cette existence.

C'est ce que nous allons entreprendre en commençant d'abord par une analyse critique du sentiment religieux et de la forme positive qui y correspond.

La définition de la Religion nous amènera naturellement à la définition du sentiment religieux qu'elle fait naître dans l'homme.

CHAPITRE I

DE LA RELIGION

A. QUID NOMINIS

Nous devons chercher le quid nominis, et nous demander quel est le sens du *mot* avant de chercher le sens de la chose.

On a donné au mot Religion une triple étymologie. Cicéron le fait venir de religere, relire avec soin, avec prédilection, et il l'oppose à négligere. L'homme religieux serait donc d'après Cicéron, l'homme qui "relit" et médite les choses qui ont rapport au culte divin, d'où le mot religieux.

St. Augustin qui avait en vue surtout le sens moral, le fait dériver de reeligere, car l'homme, dit-il, doit rechercher par une élection nouvelle, celui qu'il a perdu par le péché.

Lactance en donne une troisième qu'il oppose à celle de Cicéron et fait venir le mot "religion" de religare : ce serait comme un lien qui nous rattache à un monde supérieur ; cette opinion la plus rationnelle est rejetée par Mr. Max Muller pour deux raisons.

Voici la première : D'après ce savant auteur le dérivé de "religare" aurait dû être "religatio" ; à cela on peut objecter que "religion" vient non de religare mais d'une racine commune à ces deux mots, comme on en a d'ailleurs plusieurs exemples en latin. Mais voici la seconde raison qui présente une réelle difficulté : jamais "religare" n'a eu en latin le sens de culte respect

honneur rendu qu'à toujours eu "*religion*" dès sa première *origine*.

B. QUID REI?

Qu'est-ce qu'une religion? En quoi consiste-t-elle? Ici se présente une difficulté qui est de réunir sous une définition générique des systèmes religieux d'un ordre et d'une perfection fort avancés chez certains peuples, tandis qu'ils se trouvent à l'état tout à fait rudimentaire chez certains autres. Comment arrivera-t on à donner une définition précise et complète s'appliquant à tous et à chacun?

Quelle est la méthode à suivre pour arriver à la vérité? Est-ce la méthode à prioriste suivie par Max Muller, Emmanuel Kant, Jules Simon et tant d'autres, qui veulent à tout prix plier la religion à un système; ou n'est-ce pas plutôt la méthode historique basée sur l'expérience et appuyée sur des faits? Evidemment oui.

Toutes les définitions qu'on a données de la Religion peuvent se ranger sous deux chefs principaux, elles sont ou systématiques ou historiques. Quand on considère l'idée de religion au point de vue exclusif d'un système, il est tout naturel et même fatal que la notion en soit plus ou moins défigurée selon les idées plus ou moins à prioristes que ce système éveille dans l'esprit et dont il est très difficile, sinon impossible de se débarrasser totalement. Les uns, (les philosophes) ont donc fait de la religion une espèce de philosophie, la confondant tantôt avec la morale, tantôt avec l'esthétique ou la laissant quelquefois purement et simplement à l'état de système ou de science.

Pour nous en convaincre nous n'avons qu'à voir leurs définitions. Parmi les nombreuses définitions que nous cite Max Muller, notons d'abord celle d'Emmanuel Kant. D'après le philosophe de Koenigsberg, la religion consiste uniquement dans la reconnaissance de nos devoirs envers Dieu; à cette définition toute morale, il n'est pas difficile de reconnaître l'auteur de "La Raison pratique". Pour Fichte la religion est tout le contraire; elle n'a absolument rien à voir avec la pratique; c'est à la morale et à elle seule qu'il appartient de nous guider. Pour lui la religion n'est rien autre chose qu'une philosophie ou une science qui perfectionne notre être.

Mr Yves Guyot annonçait que la religion de l'avenir, identifiée avec l'art, ne serait autre chose que l'esthétique.

Pour d'autres enfin, la religion se confond totalement avec le culte, à l'encontre de Kant qui ne voyait dans le culte ou dans les pratiques religieuses que bigoterie et superstition. Ceux qui partagent l'opinion de Kant, s'appuient sur ce fait qu'il y a certaines peuplades dont la religion se borne à des croyances, [illegible] qu'on y trouve même l'ombre d'une pratique religieuse. [illegible] Muller affirme avoir vu le fait et avoir rencontré certaines peuplades chez qui il n'a pu saisir aucune manifestation extérieure d'une croyance religieuse quelconque. A cela nous pourrions répondre que ce fait, fût-il réel, n'en est pas moins une exception à ce qui se passe dans l'ensemble de l'humanité; or une exception ne saurait détruire une loi. Si, par malheur, une pauvre petite peuplade perdue au milieu des mers, est tombée, par suite de l'immoralité et de la dégradation, dans un état de décadence et d'ignorance telles qu'elle ait perdu même la notion de toute religion et de toute divinité, cela n'empêche que, dans son état normal, l'humanité est aussi naturellement religieuse que raisonnable. Du reste, cette affirmation du savant allemand m'a toujours paru d'autant plus douteuse qu'elle se trouve en contradiction flagrante avec les assertions d'autres voyageurs qui des mêmes observations, dans les mêmes tribus, en sont arrivés à conclure tout le contraire. En effet de ce que Max Muller n'a rien vu qui ressemble à notre culte civilisé et à nos pratiques religieuses, est-il en droit de conclure qu'ils n'ont de fait aucune pratique religieuse? pas le moins du monde! rien n'empêche que ces peuplades ne rendent un culte à leurs divinités. De quelle manière; nous n'en savons rien et nous n'avons pas besoin de le savoir, pourvu qu'ils le sachent. Le culte de toute religion, la vraie exceptée, n'est-il pas, comme la *civilité*, chose de pure convention et tout à fait arbitraire; de ce qu'un sauvage bien élevé doit manger tout ce que son hôte lui présente, ou du moins, s'il ne peut arriver à tout manger, emporter avec lui ce qui reste, devons-nous conclure que les sauvages n'ont aucune notion d'étiquette ni aucune règle de civilité? De ce que les lois de la bonne société en Chine ou en Russie, en Angleterre ou en Autriche, diffèrent sensiblement des nôtres, sommes-nous en droit de conclure que ces peuples manquent absolument de civilité et n'ont aucune notion du

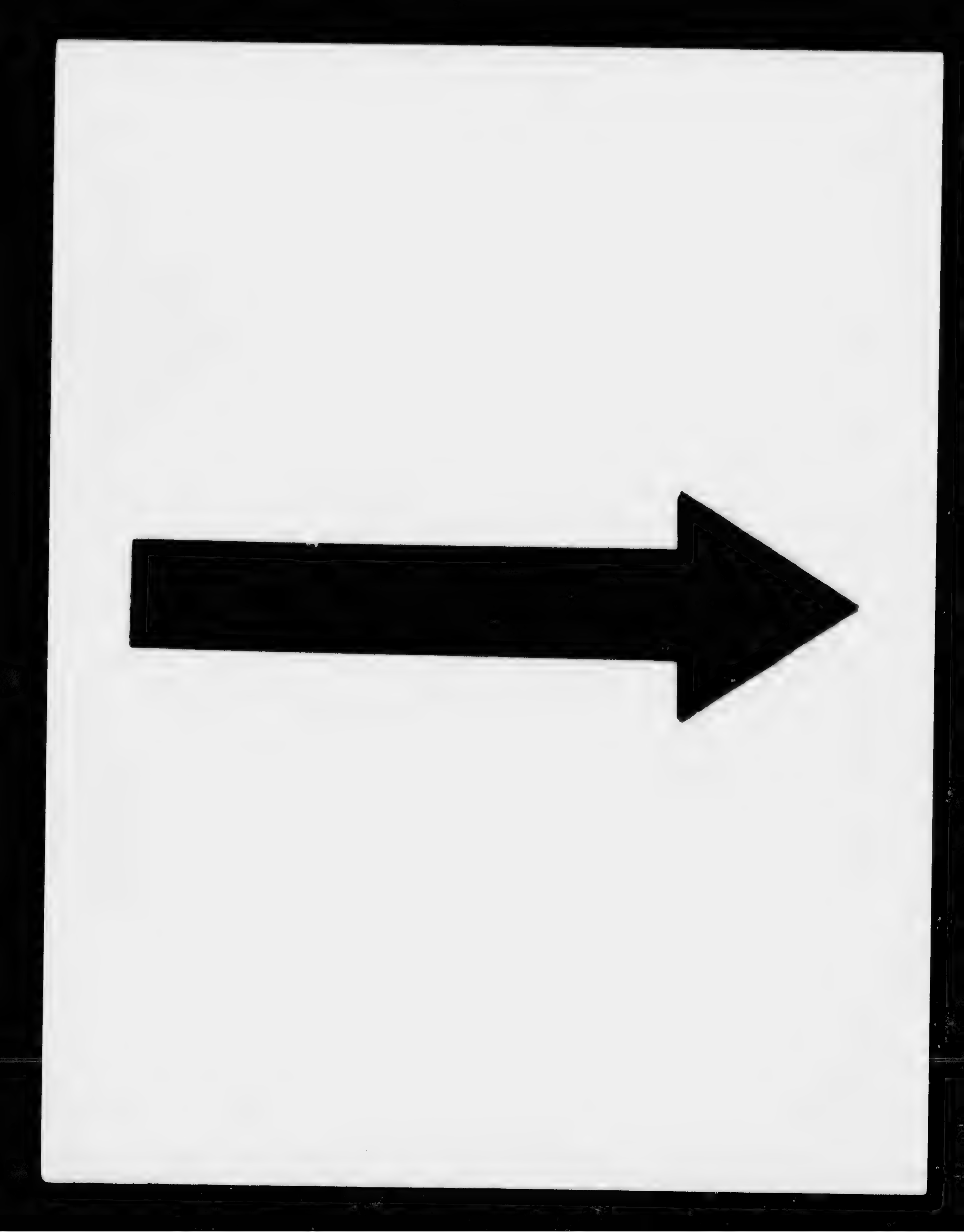
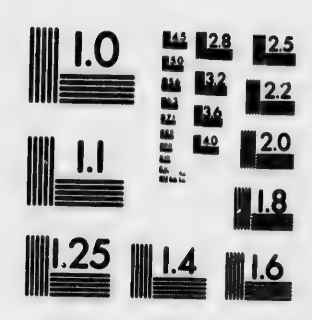


IMAGE EVALUATION
TEST TARGET (MT-3)



6"

savoir vivre? Evidemment non. Ainsi en est-il du culte religieux: tel culte peut non-seulement différer du culte voisin, mais en être tout le contraire sans cesser pourtant d'être culte. Si, en Russie, une femme (1) est en droit de dire qu'elle n'est pas aimée lorsque son mari a été plus de huit jours sans la battre, au Canada la pauvre épouse battue n'est elle pas en droit d'en conclure tout le contraire? S'il en est des cultes comme de l'étiquette ce n'est ni à nous, ni à Max Muller de rien conclure sur ce qui concerne les pratiques religieuses des autres surtout celles de pays barbares et absolument incultes. Le défaut commun de toutes les définitions, c'est l'à priori ou l'idée systématique appliquée à la notion religieuse.

La religion ne peut être bien définie qu'à la condition de l'être non pas telle qu'on la conçoit mais "*telle qu'elle est*" dans le fait et dans les données historiques.

Dans le fait religieux, quel est le caractère fondamental et essentiel qui ressort de toutes les religions et qu'on retrouve dans les religions les plus rudimentaires comme dans les plus parfaites? D'après Monsieur Max Muller qui, bien que à prioriste, est aussi réellement observateur, le caractère essentiel de toute religion est "la perception de l'infini". Cette définition bien qu'imparfaite et peu juste n'en est pas moins de beaucoup la meilleure que nous ait donnée le rationalisme. Elle est peu juste du moins dans les termes: en effet, qui dit perception de l'infini dit deux choses qui se contredisent. Comment peut-on percevoir l'infini par des sens finis et limités? Car remarquez-le bien, percevoir veut dire contenir; or l'infini nous déborde; nous n'avons de l'infini qu'une notion très vague, très indirecte que nous recevons précisément du fini en tant que fini et que nous élevons ensuite d'une certaine façon jusqu'à l'infini. Le terme n'est donc pas juste, il ne faut pas en être surpris et encore moins en savoir mauvais gré à ce brave allemand chez qui on ne saurait trouver plus de précisions dans les termes que dans les idées. Il faut donc que nous changions le mot perception en celui de notion. Même alors la définition reste incomplète. En ne nommant que la notion elle ne fait entrer que la croyance religieuse dans sa définition et elle omet complètement

---

(1) S'il ne me bat pas, c'est qu'il en bat une autre, dit la femme russe

toutes les pratiques extérieures qui ne sont que les manifestations de ces mêmes croyances. Pour reprendre cette définition et la rendre complète nous pourrions appeler religion "Un ensemble de croyances et de pratiques par lesquelles l'homme cherche à satisfaire l'instinct qui le pousse à se mettre en rapport avec un monde supérieur. Pour Max Muller lui-même l'objet de la religion c'est l'infini, l'homme cherche l'infini dont il a déjà l'idée mais non la perception.

Avant d'aller plus loin et de suivre pas à pas les rationalistes sur leur propre terrain, j'aurais une remarque à leur faire. Le tort des rationalistes en fait d'histoire de religion, c'est de vouloir à tout prix que le sentiment religieux sorte tout entier du sujet; en un mot, de vouloir que la religion soit un phénomène purement subjectiviste. C'est absolument faux, et tant qu'on n'admettra pas ce fait indéniable de toutes les époques et de tous les lieux, ce fait positif du commerce "d'un esprit supérieur" intervenant sans cesse dans les affaires humaines, on n'aura jamais que des raisons fantaisistes et l'on ne pourra jamais expliquer le pourquoi des religions. A-t-il jamais existé une seule religion au monde qui n'ait eu ses oracles et ses fétiches? Non! voilà pourquoi en religion comme en philosophie le subjectivisme est un non sens.

D'après Max Muller et les rationalistes l'objet de la religion ou des recherches religieuses, c'est le surnaturel. Au fond de toute Religion l'homme religieux cherche ce qui est "*en dehors de ses sens et de sa connaissance*". S'ils veulent être logiques, il leur faudra poser, comme "*caractère fondamental*" de toute religion, quelque chose de supérieur qui dépasse la connaissance humaine. Comme l'a très bien dit Benjamin Constant: "Ce que les mortels croient et ce qu'ils espèrent se place toujours pour ainsi dire à la "circonférence" de ce qu'ils savent. Observation très juste qui nous montre bien le fait de toute religion. Le point de départ de la religion chez tous les peuples est situé à la limite du naturel et au commencement du surnaturel ou mieux (car le mot surnaturel n'est pas absolument juste) la religion commence là où ne peut atteindre la raison; dès qu'un phénomène qu'on ne comprenait pas devient manifeste, on cesse immédiatement de lui rendre un culte, et on l'abandonne pour chercher plus loin l'objet de sa religion. Là où l'homme cesse de comprendre, il commen

ce à adorer. A mesure que le cercle de ses connaissances s'élargit, son adoration recule, non pas pour s'évanouir, mais bien pour s'élever toujours jusqu'à ce que de secret en secret, de mystère en mystère, l'homme aboutisse enfin au Dieu incréé, à l'être infini, au surnaturel, dans la plénitude de son acception, où sa connaissance se perd et où son adoration s'abîme; car elles ont enfin trouvé leur objet "*l'Infini*".

L'homme peut se tromper sur l'objet particulier de sa religion, mais il n'abandonne pas pour cela la religion. Du moment même qu'il s'aperçoit que l'objet de ses adorations est naturel, il le quitte mais pour adorer encore.

La religion ainsi définie, nous constatons que sa définition renferme deux éléments distincts, l'un "subjectif" qui fonde dans l'homme l'existence de sa religion, l'autre "objectif" qui est en dehors de lui et consiste dans la révélation, les rites sanctificateurs etc. etc. Il importe, pour le moment, d'étudier la thèse au point de vue purement rationaliste et subjectiviste, de se mettre avec l'adversaire, de le combattre sur son propre terrain et de tirer de ses propres aveux toutes les conséquences que nous en pouvons tirer.

Puisque tous, Rationalistes et Subjectivistes, acceptent avec nous le premier de ces éléments, c'est à-dire l'existence du sentiment Religieux, puisqu'ils acceptent au moins cet "élément subjectif" qui fonde en nous l'existence de la religion, rangeons nous avec eux sur ce terrain commun.

Or dans le sentiment Religieux on doit rechercher trois choses :

1o Sa nature ;
2o Ses conséquences ;
3o Son universalité.

1o NATURE DU SENTIMENT RELIGIEUX.

La nature et le fait du sentiment religieux ont toujours et beaucoup préoccupé l'intelligence humaine. Les philosophes anciens voyant par expérience que ce fait est inhérent à la nature humaine, le considéraient pour la plupart comme une sorte de "maladie sacrée" (iere nosos) dont l'homme ne pouvait pas se guérir et dont, selon Max Muller, il ne se guérira jamais, quoiqu'en pensent et en disent les rationalistes modernes, Héraclite

le premier l'appelle une maladie sacrée.

D'où vient cette maladie? vient-elle du dehors ou est-elle inhérente à la nature de l'homme?

D'après Lucrèce, la religion est l'effet de la peur: C'est la crainte, dit-il, qui a fait les dieux. Le fait est que la crainte n'est pas complètement étrangère au sentiment religieux. "Le silence de cette immensité m'effraie, disait Pascal; il avait raison. Mais la crainte n'est pas tout dans le sentiment religieux, et malgré tout mon respect pour Lucrèce, je tiens à dire que ce n'est pas uniquement la crainte qui a créé les dieux et pas plus les dieux que les prêtres et moins encore les prêtres que les dieux. Le sentiment religieux est inhérent à la nature humaine, il est un besoin inné de l'homme qui le pousse vers un monde suprasensible. C'est tellement vrai qu'Aristote ne craint pas de définir l'homme un "animal religieux" pour montrer que l'homme est aussi naturellement religieux que raisonnable.

Il s'agit d'analyser ce sentiment et de voir si, comme l'ont prétendu quelques uns, le sens religieux est un sens spécial, une faculté de plus à enregistrer parmi les facultés de l'homme.

Faut-il dire comme certains, qu'il y a un sens spécial pour le sentiment religieux? Eh! bien non. Le sentiment religieux est un sentiment très complexe, d'où ces mots, nature religieuse, âme religieuse, esprit religieux etc.

Le sentiment religieux découle de la nature même de nos "facultés supérieures", et de ce fait; "La mise en présence" de nos facultés douées d'une certaine infinité et du monde qui est limité et dans lequel par conséquent le jeu de nos facultés se trouve comme à l'étroit. Il n'y a pas de quoi satisfaire la raison, encore moins de quoi remplir le cœur.

Par le fait même que la raison, c'est-à-dire cette faculté qui jouit d'une certaine infinité dans la nature de son objet, se trouve jetée dans cette étroite planète, dans ce monde limité, rétréci, la raison de l'homme ainsi emprisonnée dans le monde et jetée comme entre quatre murs, ne peut être à l'aise et ne peut pas se sentir chez elle; elle se sent appelée à des aspirations plus hautes, à des régions plus éthérées et plus vastes; sa capacité dans notre monde rétréci ne peut être ni épuisée ni satisfaite. D'un autre côté, par sa position dans l'univers, l'intelligence a une puissance humaine transcendante pour s'élever audessus des

mondes, et passer du particulier à l'universel, du fini à l'infini; en un mot, notre planète lui sert comme de point d'appui pour s'élever aux cieux. Voilà la situation de l'homme sur la terre. L'homme par son intelligence est un être descendu des cieux et comme l'a très bien dit un poëte: bien que tombé "Il se souvient des cieux".

Il y a donc dans la création une capacité infinie située dans un monde fini, une capacité de comprendre et d'aimer qui ne peut être satisfaite par ce monde limité et fini, lequel ne pourra jamais lui fournir qu'une science limitée et finie. Que fera cette capacité? Elle dépassera toutes les bornes, et se posera les problèmes les plus insondables et les plus terribles. D'où viens-je? où vais-je? Elle interroge le monde dans le sein duquel elle s'est trouvée emprisonnée au moment où la raison s'est éveillée en elle, ce monde expérimental, objet de sa curiosité qui en admire les splendeurs, de sa science qui en explore les secrets, de son industrie qui s'empare des forces qu'il contient et les tourne à son usage. Elle interroge ce monde, objet de son activité et de ses jouissances, mais aussi et surtout objet de ses peines, de ses angoisses et de ses souffrances. Elle s'adresse au monde expérimental, et, si grand, si vaste, si beau qu'il soit, elle lui demande s'il est seul, unique, s'il est à lui-même son être. En un mot ce monde se suffit-il à lui même et nous suffit-il? Pouvons nous y vivre tranquilles sans regarder au-delà, sans que notre nature même ne nous force à chercher des réalités invisibles qui dépassent notre expérience?

Si la réponse à cette question est affimative, si réellement l'homme peut se tenir renfermé dans les limites du visible, s'il trouve dans ce monde expérimental tout ce qui lui est nécessaire, la religion n'a pas sa raison d'être. Dans tous les cas, si jusqu'ici l'homme l'eut trouvé jamais la religion n'eut existé, jamais le regard d'un mortel ne se fut levé vers le ciel pour y chercher son Dieu, jamais la main de l'homme n'eut élevé des temples et dressé des autels. Si jamais, comme le prétendent les rationalistes, il arrivait un temps où, par suite du développement intellectuel et de tous les progrès de l'intelligence et de la science, l'univers visible, mieux connu et plus complètement soumis à la puissance de l'homme, devint pour lui une demeure de félicité où tous les instincts intellectuels, où toutes ses aspirations morales,

où toutes les curiosités de son esprit, où tous les besoins de son cœur fussent satisfaits, c'en serait fait de la religion; ce jour-là la béatitude terrestre sonnerait le glas de tous les cultes, l'humanité fermerait ses temples et la religion aurait vécu. Mais comme le dit très bien Mr de Broglie, ce danger n'est pas à craindre ou, si l'on veut, ce bonheur n'est pas à espérer.

D'après St. Thomas le sentiment religieux est une disposition du composé humain qui a son siège dans nos facultés supérieures. Par une certaine redondance de l'intelligence et de la volonté, par un certain débordement de l'esprit sur le cœur et du cœur sur l'esprit, il se produit dans l'homme cette modification du composé, appelée communément "vie émotionelle". C'est dans l'homme le sujet propre de l'émotion esthétique provoquée par le vrai, le beau, le bien, (1) l'idéal en un mot. Or l'objet religieux étant le plus idéal, puisqu'il est l'Infini, émeut beaucoup ce sentiment de l'homme, cette vie émotionelle qui l'entraîne et le déborde. Aussi l'âme religieuse se révèle-t-elle lorsqu'elle est en présence d'un idéal, qu'elle entend exécuter un morceau de Mozart, ou voit une statue de Michel-Ange.... Pourquoi? Parce que ça dépasse la nature, parce qu'il y a là quelque chose de l'Infini, seul parfait idéal. Une âme religieuse qui ressent vivement, qui a ce sens de l'Infini, s'extasie devant un chef-d'œuvre, aux douceurs d'une symphonie et se dit dans un élan de l'âme: Mon Dieu, que c'est beau! Que sera-ce au ciel? De finis qu'ils sont, elle se les rend infinis. Rien de plus beau, de plus vaste, de plus im-

(1) L'aspiration idéale.—Je n'ai pas besoin de définir cette aspiration; qui ne la comprend? Que ce soit la beauté visible ou la perfection morale, ou le bonheur de l'affection, ou les splendeurs de l'art, ou même simplement la paix du cœur, la sécurité de la vie; quel est l'homme qui n'a devant ses yeux un idéal qu'il poursuit? Quel est l'homme aussi à qui l'expérience n'apprend pas assez vite qu'il n'atteindra jamais ce qu'il cherche? Doudan nous décrit gracieusement, dans une de ces lettres, cet idéal sous la forme d'un animal doux et sauvage que l'on aperçoit au milieu des arbres, qui se montre de temps en temps a distance, mais que l'on ne peut jamais atteindre Nous pourrions le comparer encore à ces visions du désert produites par des phénomènes de lumière, à ces lacs bordés d'arbres verdoyants que le voyageur aperçoit de loin et qui, dès qu'il approche, s'évanouissent et ne laissent plus, à la place de cette image riante, que la monotonie d'un sable sans fin—(De Broglie, histoire des religions page 13).

mense que le sentiment religieux, et surtout le sentiment chrétien. Rien de plus grand, de plus éthéré, de plus puissant, comme conception et comme idéal, que les cathédrales gothiques du moyen-âge, que les inimitables toiles de Raphaël et de Michel-Ange. Seul le catholicisme a pu créer les Buonarroti et les Mozart. Comme Dominicains pourquoi ne citerions-nous pas l'immortel Fra Angelico qui, non comme perfection de détails, mais comme conception divinement idéale, laisse loin en arrière Michel-Ange lui-même.

Je ne prétends donc rien enseigner de nouveau, en disant que l'art ayant pour cause ce qu'il y a de plus grand, de plus vaste, de plus illimité dans l'être humain, est par sa nature même illimité dans ses désirs. Loin de se rassasier dans ses œuvres il ne fait que puiser en elles, une faim plus insatiable et une soif plus grande de la perfection et de la beauté. En fait d'art plus qu'en toute autre chose, que sont les grands génies sinon des êtres éternellement déçus et découragés par le sentiment de leur impuissance, protestant qu'ils n'ont jamais atteint l'idéal convoité?

Cela suffit, je crois, pour que l'on puisse bien saisir en quoi consiste ce sentiment si complexe appelé sentiment religieux, basé sur l'intelligence et la volonté, sur l'esprit et sur le cœur. Bien qu'il découle de nos facultés supérieures, on l'appelle sentiment précisément à cause de la redondance de ces facultés sur les sens.

L'esprit humain jouit. comme dit très bien St. Thomas, d'une certaine infinité : "habet quadam infinitatem". L'homme, en raison même de cette infinité, est poursuivi par ce besoin de l'infini dont il n'a pas toujours parfaitement conscience ; il recherche l'infini, cet idéal le plus beau et le plus sublime de tous. L'infinité de l'intelligence pose donc chez l'homme les grands problèmes religieux et les résout à sa manière par des croyances, puisqu'elle n'y peut atteindre par des faits. C'est donc tout d'abord par sa raison que l'homme devient religieux ; la présence de cette faculté, infinie en quelque sorte dans un monde fini, nécessite la recherche de l'infini à laquelle la religion répond par la foi ; puis, après l'esprit vient la volonté, vient le cœur qui lui aussi jouit également d'une certaine infinité et se trouve à l'étroit sur cette triste terre ; il a ses recherches, ses aspirations que le monde entier ne saurait satisfaire ; il a ses besoins auxquels notre étroite planète et surtout nos régions glaciales ne sauraient répondre—

Emporté sur les ailes de l'imagination et poussé vers l'inconnu, il se prend à espérer une vie meilleure. L'espérance est un besoin du cœur, a-t-on dit quelque part, aussi voyons-nous dans toute religion, à côté des croyances qui répondent aux aspirations de l'intelligence, les espérances qui répondent aux besoins du cœur.

Une chose qui s'impose à quiconque est sans parti pris, c'est ce "besoin de surnaturel" qui est la base même de toute religion, de tout culte, quelque forme qu'il revête. Cet instinct naturel qui porte l'homme à se mettre en communication avec un monde supérieur est la plus forte preuve subjective de la nécessité d'une religion. Le fait de ce besoin du surnaturel une fois admis, la conclusion s'impose. Il serait illogique de supposer que Dieu a ancré ce sentiment dans le cœur de l'homme sans lui fournir les moyens de le satisfaire.

2o CONSEQUENCE DE SON EXISTENCE..—

Quelles sont les conséquences que nous devons tirer de la nature du sentiment religieux? Avant de répondre posons immédiatement cette grave question: D'après sa nature même le sentiment religieux prouve-t-il que la religion est, comme le disent les rationalistes, chose purement naturelle, ne nécessitant en rien l'intervention de Dieu? Est-ce cela qu'il prouve ou le contraire? Le sentiment religieux se trouve en nous et se manifeste en nous dans de telles conditions qu'il nécessite l'intervention divine et une intervention non pas d'après des lois naturelles mais surnaturelles. Pour démontrer cette assertion, nous n'avons qu'à jeter un regard autour de nous ou considérer, à travers les siècles, dans quelles conditions et d'après quelles lois le sentiment religieux se manifeste et s'est manifesté.

Contrairement à toutes les lois naturelles, le sentiment religieux s'est manifesté et se manifeste dans l'homme par des moyens qui dépassent et son intelligence et sa volonté. En effet qu'est-ce que la religion sinon les moyens employés par l'homme qui cherche à s'unir à Dieu; or l'histoire de toutes les religions à travers les siècles nous montre que l'homme, chaque fois qu'il a voulu aller à Dieu et s'unir à Lui, a mis de côté et son intelligence et sa propre volonté; il les a rejetées loin de lui comme des instruments sinon inutiles du moins impuissants. Il a cherché un autre vouloir que son vouloir dans un précepte divin ou com-

mandement surnaturel quelconque, une autre vérité que sa propre vérité renfermée dans des "mystères" c'est-à dire dans des révélations qui le dépassent et qu'il ne comprend pas. Il n'y a pas une seule religion au monde qui n'ait eu ses préceptes, ses mystères, ses croyances et ses moyens de possession surnaturels. Il faut en conclure que la religion nous dépasse et est "en dehors des limites" de notre volonté et de notre raison. Il n'y a pas une seule religion philosophique qui puisse se glorifier d'avoir eu pour adepte, je ne dis pas une femmelette ou un enfant, mais son fondateur lui-même. Dès lors si son fondateur lui-même n'y croit pas, comment peut-il se flatter de l'imposer aux autres? Quelle explication peut-on donner à ce fait que toute religion qui a traité l'homme en homme et a respecté les limites de sa volonté et de sa raison, loin d'être acceptée à deux genoux, a été rejetée comme la plus infâme utopie et la plus creuse chimère?

Cependant, puisque le sentiment religieux procède et de la volonté et de la raison, ne semble t il pas anormale qu'elle ne s'impose pas à l'homme et ne se traduise pas dans l'humanité par les seules lois naturelles et limitées de cette même volonté et de cette même raison? En un mot ce sentiment de l'homme ne devrait-il pas comme tous les autres, se traduire dans l'homme par les lois de l'homme? Il n'en est rien cependant. Pourquoi donc l'homme qui, pour tout le reste, dans la conduite de sa vie, ne se conduit jamais que par les seules lois de son intelligence et de son vouloir, les met-il de côté l'une et l'autre quand il s'agit de religion, pour s'élancer instinctivement au-delà de leurs limites et se perdre dans l'incompréhensible et l'infini?

Voilà ce que le rationalisme est impuissant à expliquer, et plutôt que de ne pas se donner raison et de s'avouer vaincu, il en arrive à affirmer que jusqu'aujourd'hui l'humanité entière s'est trompée. Voilà pourquoi, nous dit-il candidement, il travaille à ramener cette pauvre dévoyée, concentrant et multipliant ses efforts pour procurer à l'homme une religion conforme à sa raison et qui se trouve dans ses limites. Aussi n'avons-nous pas manqué de philosophes, prôneurs de religion, rationalistes comme Mr Jules Simon, subjectivistes comme Emmanuel Kant, panthéistes comme Hegel, apostats et athées comme Renan, qui ont osé s'ériger en révélateurs et dicter aux hommes le code d'une religion naturelle, c'est-à-dire d'une religion sans Dieu. Ne leur en dé-

plaise, leur religion sans Dieu fut aussi une religion sans culte, qui ne peut même se flatter d'avoir eu pour adeptes ses propres auteurs.

Une religion naturelle n'a jamais existé et ne saurait exister. Une religion philosophique ne s'est jamais imposée à aucune nation. Aussi les fondateurs de religion, les révélateurs de tous les temps, n'ont-ils jamais fait appel à la raison: Mahomet comme Moïse, SaKiamouni comme Jésus-Christ se sont imposés au monde comme révélateurs et non comme philosophes.

St. Pierre au Forum et St. Paul devant l'Aréopage ne disent-ils pas aux magistrats et aux philosophes, aux sages et aux puissants de ce monde, que c'est une folie qu'ils viennent leur annoncer, et une faiblesse qu'ils viennent leur imposer, et que bon gré mal gré cette folie et cette faiblesse d'un juif crucifié auront raison de la sagesse des Grecs, de la puissance du grand empire, et que, tôt ou tard, le glaive terrible de Néron se transformera en la croix bénissante du vainqueur par l'amour et du restaurateur de toutes les vérités.

Le problème difficile que la philosophie est impuissante à résoudre, réside tout entier dans ce fait que "l'homme n'a jamais été religieux dans la limite de sa raison". Reconnaissant l'impuissance de sa raison à résoudre le problème religieux, l'homme s'est comme évertué à chercher les moyens surnaturels d'obtenir ce résultat. Voilà l'instinct sur lequel se sont appuyés tous ceux qui se sont posés en révélateurs de la divinité; Zoroaste, Sakiamouni, Mahomet et tant d'autres en sont la preuve. C'est donc un fait indéniable que, au point de vue religieux, l'homme a rejeté et sa volonté et sa raison lorsqu'il s'est agi de retrouver son Dieu.

L'homme ne pouvant trouver son Dieu au moyen de sa raison, avait besoin d'une *révélation;* ne pouvant atteindre son Dieu au moyen de sa volonté, il avait besoin d'une *médiation.*

Se rendant parfaitement compte de son infériorité vis-à-vis de Dieu, et de plus, éprouvant un besoin irrésistible d'aller à lui et de s'élever jusqu'à lui, l'homme n'avait aucune répugnance à croire que, pour satisfaire ce besoin immense, le Créateur s'abaissât lui-même jusqu'à sa créature. C'est précisément de cette grande et magnifique idée que sont venues, même en dehors du Christianisme et de la révélation, ces nombreuses incarnations

qui manifestaient Dieu à l'homme, non pas dans une conception creuse ou métaphysique, mais bien réellement et tangiblement sous une forme sensible et humaine. C'est ce besoin d'un Dieu médiateur et sensible qu'a satisfait, dans le plan divin, la seconde personne de la divine Trinité, Verbe incarnée et Dieu fait homme pour nous sauver. (Voir Conf. P. Monsabré: Jésus enfant.)

Voilà ce que nous sommes en droit de conclure du fait même de nos aspirations religieuses.

Après avoir montré, par l'existence de ce fait, la nécessité d'une religion divine et supra-sensible, ne pouvons-nous pas, à l'aide de la foi, donner la "raison d'être de ce fait étrange en nous? Puisque nous en sommes arrivés aux dernières conclusions de la raison notre regard ne doit-il pas monter plus haut que le sien et ne pouvons-nous pas, à la lumière de la foi, ajouter quelque chose à ce qu'elle nous dit?

Une fois rendu au bout de sa raison, sentant le besoin d'aller plus loin, l'homme contrairement aux lois de sa nature, abandonne son instrument pensant dont il reconnait l'impuissance à cet endroit et se jette tête baissée dans le labyrinthe de la foi et de ses mystères. Sans doute il y a toujours, pour l'homme intelligent du moins, un premier acte de raison justifiant cet acte de foi. C'est par un acte de raison que l'homme rejette la raison reconnue impuissante à le satisfaire, c'est en vertu de ce même acte de raison qu'il contraint l'intelligence de croire. "Je crois, dit Augustin, parce que je vois qu'il faut croire."

De ce fait que l'homme religieux rejette son intelligence et sa volonté pour atteindre Dieu il est en droit de conclure qu'il doit exister en lui une élévation de nature ou une surnature qui le destine à une fin supérieure à celle que lui imposait sa condition purement naturelle. Comment arriverons-nous à expliquer ce fait si nous n'admettons qu'il y a dans l'homme une ordination naturelle à une fin surnaturelle, ou mieux encore (car ordination naturelle à une fin surnaturelle est un non sens), un pressentiment ou un instinct donné à l'homme par le Créateur pour se faire rechercher et reconnaître par lui à l'aide de moyens qui le dépassent. Il est évident, d'après ce fait indéniable qui est la forme même du sentiment religieux, que l'homme a été "créé" dans de telles conditions qu'il poursuit un but surnaturel qui le

dépasse absolument et qu'il ne peut atteindre par les *seules forces* de ses facultés naturelles. Il en résulte que l'homme doit nécessairement y arriver par une autre voie. S'il ne peut comprendre, du moins il peut et doit croire cette vérité qu'il cherche et qui le dépasse, et s'écrier avec Pascal : "Je crois, parce que je ne comprends pas". (Credo quia absurdum—)

Encore une fois, si ce fait ne révélait pas l'existence d'un état surnaturel dans l'homme, comment pourrions-nous expliquer que, instinctivement, sans y être contraint, sans même s'en rendre compte, l'homme cherche et a toujours cherchée, "par des moyens surnaturels", à atteindre un but également surnaturel? Grâce à la révélation et aux lumières de la foi nous savons, de certitude absolue, que, dès le premier instant de sa création, l'homme a été élevé par Dieu à un état de déité, de surnaturel, et appelé par là à une fin bien autrement grande et sublime que si Dieu se fut contenté de le laisser dans un état purement naturel ou, comme disent les théologiens, dans l'état de nature pure.

3o UNIVERSALITE DU SENTIMENT RELIGIEUX

Le fait de l'universalité du sentiment religieux est un fait historique qui s'impose à tout homme de bonne foi et qui n'a pas peur de la vérité. Qu'il ouvre l'histoire et l'histoire lui dira que dans tous les lieux, sous tous les climats, à toutes les époques de ses annales, et à tous les degrés de la civilisation, il a existé au cœur de l'homme cet instinct inné du surnaturel, ce sentiment intime que, selon la parole de Voltaire : Par delà les cieux, le Dieu des cieux réside, en un mot cette aspiration à l'idéal irréalisable par lui et réalisable par Dieu seul qui a été, est, et sera la base de toute religion positive, pratique et durable.

Y a t-il, à un point marqué de la planète, à une époque déterminée de l'histoire, un seul peuple qui n'ait eu sa religion et son culte, ses prêtres et ses sacrifices, ses temples et ses autels, un peuple en un mot, qui ne fut pas religieux mais athée? Si jamais le fait s'est rencontré—ce qui est fort douteux et ce que des auteurs comme Quatrefages contredirent—ce ne peut être que dans une île perdue, où aurait été jeté un petit groupe d'hommes, et non pas dans une nation tout entière—Or quand il s'agit de religion, comme de toute autre chose, loin de la détruire, l'exception confirme la loi. Parmi les civilisés comme parmi les barba-

res, l'athéisme a toujours été une monstruosité et une exception peu honorable dont nous connaissons les causes.

Il n'y a que deux causes pour lesquelles l'homme ne saurait être religieux.

1o Le manque de développement, provenant de l'infirmité d'esprit, ou 2o l'erreur de développement, provenant de causes plus humiliantes encore—

Nous avons traité de ces causes dans notre étude sur les causes de l'erreur. Il ne nous reste qu'à ajouter quelques observations.

Chez les peuplades barbares surtout l'impuissance rationnelle dépend souvent moins du manque absolu de culture que de la dégradation et de l'abaissement moral sous toutes ses formes. La seconde cause n'est en réalité que l'avortement plus ou moins volontaire de la nature religieuse, par suite d'une erreur d'éducation, de préjugé, ou plus souvent du dérèglement des passions.

Sous l'influence d'idées préconçues, de préjugés de milieu, d'éducation, de race, le sentiment religieux comprimé, atrophié, dévoyé, volontairement ou *non*, a pu s'affaiblir, mais non disparaître. La preuve de son non-anéantissement est qu'il se réveille très souvent à la suite d'un évènement douloureux. Quand on perd un être aimé, il est bien dur de se dire : tout est fini ! il n'y a rien à espérer au delà ! C'est l'explication de ces revirements subits à la suite de graves événements et des conversions fréquentes surtout à l'heure de la mort —

CE SENTIMENT EST DONC UNIVERSEL.

L'histoire des religions nous fait constater que partout où il y a des hommes il y a une religion. Cette religion est la protestation vivante contre l'athéisme individuel et la preuve la plus indéniable, la plus éclatante, que l'humanité, dans son état normal, est religieuse. L'athéisme et l'irréligion tiennent leur origine de deux grandes causes : ou bien du suprême degré de barbarie et d'abrutissement, ce qui est fort rare, puisque même chez les nègres d'Afrique comme chez les Cafres nous trouvons une religion ou, ce qui est moins rare, de l'excès déraisonné de civilisation qui a pour cause l'orgueil de l'esprit. Outre ces deux grandes causes, il y en a d'autres qui sont secondaires et que j'ai déjà signalées aussi à l'exception d'une qui est certainement de toutes la plus

désastreuse et la plus répandue, je veux dire la science incomplète, la science de vingt ans qui prétend tout savoir et tout juger. "Peu de science éloigne de Dieu, a dit Leibnitz, beaucoup de science y ramène. "Voilà autant de causes de l'Irréligion, causes incontestables et suffisantes pour atrophier ou étouffer dans son germe ce sentiment religieux qui ne tend qu'à se développer et à grandir dans le cœur de l'homme.

La Religion est un besoin pour l'homme, et voilà pourquoi, s'il laisse à la loi de son esprit et de son cœur la liberté de suivre son cours, le sentiment religieux grandira en lui jusqu'à son plein épanouissement. Les incrédules eux mêmes le comprennent si bien qu'ils ne craignent pas de dire après Taine et tant d'autres : "Attendre à 20 ans pour ne plus rien croire, c'est déjà trop tard ! Trop tard ! Qu'est-ce à dire? 20 ans. N'est-ce pas l'heure où l'homme commence à réfléchir, où l'âme commence à entrer en pleine possession d'elle-même, à se rendre parfaitement compte de sa conduite et de ses actes? Que faut-il donc faire alors pour arriver à se convertir et devenir parfait incrédule sinon parfait renégat? Pour les incrédules, il n'y a qu'un moyen bien simple, c'est d'étouffer en nous le sentiment religieux, d'atrophier en nous ce sens intime de l'idéal, du divin, de causer en nous l'avortement de tout ce qu'il y a de plus grand, de plus infini, de plus divin, avortement de l'intelligence qui est resserrée en elle même comme dans un étau, avortement du coeur qui s'atrophie et se dessèche au profit d'une intelligence, noyée dans un matérialisme éhonté et une philosophie sans nom.

Tuez le surnaturel en vous, dès l'enfance, pour être franchement incrédule et vivre paisiblement en athée— : autrement c'est inutile, vous n'arriverez jamais sans cela, à faire taire en vous le sentiment irrésistible de surnaturel qui jettera l'angoisse et l'amertume dans votre existence et vous rendra la vie à charge. Avec ce développement dans l'indifférence, avec cette destruction lente et calculée de l'idéal et du divin en eux, est-il bien vrai que pour la plupart (je ne dis pas pour tous, car malheureusement on y arrive) du moins la vie soit aussi paisible qu'ils le prétendent? Certainement non. Tant qu'ils sont jeunes, jouissant d'une parfaite santé et d'une fortune qui puisse leur permettre de se distraire et de s'étourdir, ils peuvent se dire : il y a peut être une Religion, mais nous avons le temps, nous y ver-

rons plus tard. Heureusement pour eux ce plus tard arrive et il porte souvent ses fruits. Ils ont beau dire et beau faire, il y a des phases de la vie où ces prétendus irréligieux sentent le besoin de la Religion ; nous pouvons en donner comme preuves les nombreuses conversions à l'heure de la mort, à la suite de grandes épreuves ou de grands malheurs, à ces heures terribles ménagées par la providence où, après une pareille secousse, la nature se révèle telle qu'elle est, c'est-à-dire suppliante et religieuse. Au point de vue moral surtout, la nature humaine est étrangement plastique, on arrive toujours et facilement à la modeler, à la façonner, à la faire plier au caprice de nos convoitises et de nos ambitions. Voilà pourquoi, au point de vue religieux, l'homme parvient souvent sans trop d'efforts, sinon à détruire du moins à fausser le sentiment religieux. Il fausse sa religion, comme le libertin fausse sa conscience et la baillonne.

B. ETUDE DES PRINCIPALES FORMES RELIGIEUSES.

Si le sentiment religieux crée le problème surnaturel, la forme qui y correspond le résout.

Qu'est-ce en effet que la religion ? Nous l'avons définie "Un ensemble plus ou moins systématique et plus ou moins parfait de croyances et de pratiques par lesquelles l'homme cherche à entrer en rapport avec un monde surnaturel, un monde supérieur. "Nous avons dit" de croyances et de pratiques ; car toute religion a pour base des données acceptées comme vraies, entrainant des conséquences pratiques dans la conduite et la vie morale des peuples et des individus.

Si l'on prend les deux mots croyances et pratiques dans leur sens surnaturel qui est ici le vrai, d'après sa définition même, la Religion doit être considérée comme le médium destiné à unir la terre aux cieux, à établir une communication entre la nature et la surnature, entre l'homme et Dieu.

L'homme, nous l'avons vu, a cherché de tout temps à s'unir à Dieu, non pas à un Dieu quelconque, mais au Dieu surnaturel. De tous temps, l'homme s'est posé le problème surnaturel, et il l'a résolu ou du moins a prétendu le résoudre et arriver à l'union avec Dieu par des croyances et des pratiques surnaturelles, en un mot par des formes religieuses. Voilà pourquoi, quand nous voulons étudier une religion, il faut nécessairement nous deman-

der deux choses : Qu'est-ce que Dieu a fait pour nous ? Qu'est-ce que Dieu exige de nous ? De la réponse à ces questions dépendra la forme religieuse elle-même, et de la fausseté de cette réponse dépend la fausseté de toutes les formes religieuses en dehors du Judaisme avant Jésus Christ et de la religion chrétienne à notre époque.

Que faut-il faire pour être l'ami de la divinité, et être rattaché et uni à la divinité ?

Zoroastre, Sakiamouni, Mahomet et tant d'autres qui, sans mission, ont posé en révélateurs, vous répondront. De cette réponse reçue et acceptée dépendront vos croyances et vos pratiques religieuses. Un boudhiste dira : jette-toi sous le char du dieu quand il passera, ou si cela te coûte trop, va te mettre sous un arbre, restes-y les mains jointes, immobile, jusqu'à ce que tes cheveux te couvrent, jusqu'à ce que tes ongles te traversent les chairs, et tu seras parfait. Fais rentrer ton cheval dans une Eglise, dira le disciple de Mahomet, fais ensuite ce que tu voudras, tu es sauvé. Si tu ne te fais pas brûler vive sur la tombe de ton mari, dira à la femme indienne le disciple de Vichnou, tu n'as pas besoin de t'attendre à être dans le paradis du grand dieu.

C'est donc avec raison que j'ai dit plus haut : Si le sentiment religieux crée le problème surnaturel, c'est la forme religieuse qui le résout.

ETUDES DES PRINCIPALES FORMES RELIGIEUSES QUI ONT EXISTE ET QUI EXISTENT DANS LE MONDE.

On entend ordinairement par formes religieuses : "les manifestations concrètes du sentiment religieux chez les divers peuples de la terre. L'histoire des religions pose ordinairement à leurs sujets ces trois questions :

1o Quelle est leur origine dans la forme primordiale ?

2o Dans quel ordre pouvons-nous les classer ?

3o Quelle est la valeur de la forme religieuse abstraction faite de ses diversités et prise en elle-même ?

1o QUESTION D'ORIGINE.

L'homme peut construire une forme religieuse quelconque ; sa nature religieuse suffit pour expliquer cette possibilité : Cepen-

dant si de la possibilité nous passons au fait, et si nous nous demandons comment a commencé de fait la religion dans le monde, nous affirmons que la révélation seule peut résoudre le problème et que le rationalisme avec ses hypothèses ne saurait y arriver.

Quant à nous, abstraction faite de la révélation et en nous plaçant au seul point de vue de la raison, nous osons soutenir que nos probabilités monothéistes l'emportent sur leur prétendue animisme ou fétichisme primitif de l'Inde et de l'Asie.

Le système en vogue, chez la plupart des rationalistes actuels, n'est rien autre qu'une continuation du transformisme en religion. D'après eux la religion comme le monde a commencé par quelque chose de très primitif, de très rudimentaire et très imparfait. Le sentiment religieux à peine en germe se manifestant ainsi chez l'homme, s'est développé peu à peu à travers les siècles comme son intelligence. D'après Mr. de Hartmann cette évolution successive et continue, en se poursuivant à travers les âges, doit passer par trois phases bien distinctes exposées par lui dans son ouvrage intitulé: "La religion de l'avenir."-

La première phase comprend la période Mythologique ou religion de l'homme primitif qui divinise les forces cachées de la nature, et les adore sans les comprendre.

La seconde période, dite Mythologico-Anthropologique constitue un réel progrès. L'homme ne s'arrête plus à offrir ses adorations à ce je ne sais quoi d'indéterminé, de vague, qui formait, dans la période précédente, l'objet de son culte. Il concrétise cet objet, le personnifie, en fait un Dieu homme. Désormais ses hommages ne s'adresseront plus à la cause inconnue qui produit les tempêtes ou alimente le feu: Il adorera Eole, Vulcain, Venus, tous les dieux et toutes les déesses de l'Olympe. Le polythéisme Grec caractérise parfaitement cette seconde période dont le christianisme, qui propose à notre adoration un Dieu homme, est la forme la plus élevée et la plus parfaite.

La troisième période appelée anthropolatrique est encore à venir.

Elle diffère de la précédente en ce qu'elle est dépouillée de "tout caractère divin". Ici l'homme comprend enfin que Dieu c'est lui, que ce Dieu qu'il adore n'est autre que lui-même, en un mot que la nature qui se trouve dans les phénomènes qu'il aperçoit est non-seulement la même qui est en lui, mais qu'il en est la

partie la plus noble, l'effet le plus étrange et le plus grand. La religion de l'avenir n'est ni plus ni moins que l'identification de l'homme avec le grand Tout, le To Ego, l'Etre.

Goethe dans Faust offre à nos regards, l'homme arrivé "à cette unité avec le génie de la nature", et s'adorant lui même.

Nous n'avons pas à parler ici des deux dernières périodes. Seule la période mythologique doit nous occuper, et notons pour l'intelligence de notre thèse, que, lorsque nous employons le mot mythologie, nous ne voulons en aucune façon rappeler les souvenirs des fables racontées par les anciens de Rome ou d'Athènes sur leurs héros et sur leurs dieux, nous prenons ce mot dans son sens étymologique dont on le détourne aujourd'hui.

La théorie mythologique, nous l'avons vu, s'appuie sur ce fait que l'homme étant un animal lentement transformé, vivait d'abord et pendant des siècles absolument à l'état sauvage. Toute espèce d'idée élevée lui était alors chose impossible, il ne pouvait donc former que des aspirations vagues et des notions grossières. Etonné de ce qu'il voyait, incapable de remonter à la cause des phénomènes qui de toutes parts s'offraient à ses yeux et frappaient son intelligence encore à l'état embryonnaire et peu subtil, il leur attribuait un caractère divin. C'est là le mythe fondamental de ce système. Le mythe n'est donc autre chose qu'une force mystérieuse analogue à la force humaine, prêtée à un objet naturel, à une montagne, à un fleuve, à un cadavre même.

Ce mythe ou cette force mystérieuse peut se concevoir de deux façons, ou comme un esprit ou comme une force inhérente à un objet naturel et lui faisant produire des effets étonnants.

Prenant cette distinction comme point de départ, les savants ont crée deux théories différentes pour expliquer l'origine de la religion. Ceux qui voient, dans le mythe un Esprit, ont donné naissance à l'Animisme.—L'Enothéisme est le système de ceux qui ne regardent le mythe que comme une force naturelle.

De ces deux hypothèses en est-il une de vraisemblable? C'est ce qu'il nous reste à examiner.

I

"L'Animisme, dit Monsieur Tiele, professeur d'histoire des religions à l'Université de Leyde, l'Animisme, c'est la croyance à des âmes et à des esprits que l'on conçoit tantôt errant dans le

monde entier, tantôt fixés dans quelques êtres vivants ou inanimés".

Les auteurs qui adhèrent à cette théorie apportent en sa faveur deux sortes d'arguments : preuves psychologiques—preuves tirées des faits.—

Le système de l'Evolution fournit les arguments psychologiques. L'homme n'étant qu'un animal transformé et perfectionné a nécessairement commencé par l'état sauvage et n'a pu avoir, dès le début, que des idées simples et grossières dont il a fait la base de sa religion. Toujours en vertu du même système d'évolution et de progrès, cette religion, d'abord si rudimentaire et si imparfaite, s'est élevée graduellement et parallèlement à l'intelligence de l'homme et en est arrivée jusqu'à ces formes les plus nobles et les plus hautes, les plus éthérées et les plus subtiles que nous rencontrons maintenant au sein de notre civilisation et de notre 19ième siècle. D'après Monsieur Tiele c'est elle qui aurait été le germe du plus pur spiritualisme de tous les temps. Dans son manuel d'histoire des religions notre spécialiste Hollandais a voulu se mettre sur le terrain pratique et expliquer psychologiquement comment a dû s'éveiller chez l'homme primitif l'idée de la divinité. Il nous fait assister pour cela (qu'on me permette l'expression) à une scène d'intérieur dans le premier âge du monde-Un membre de la famille vient d'expirer : Etonnement de tous devant ce cadavre qu'on examine, qu'on palpe, qu'on remue. Comment donc se peut-il que cet être, en vie il y a peu d'instants, soit là étendu, inanimé? Il y avait donc en lui une force, un esprit, un génie quelconque qui s'en est allé.

Mais où se trouve maintenant cet esprit? Demeure-t-il auprès du cadavre? Hante-t-il les abords de la case? Parcourt-il les sombres profondeurs des forêts voisines?—Questions embarrassantes n'est-ce pas? Questions que se posent les premiers hommes placés en face de la mort—S'ils sont incapables d'en donner l'exacte solution, ils en arrivent du moins à cette conclusion certaine que cet esprit est quelque part.

Leurs raisonnements se poursuivent; ils ne sauraient s'en tenir là. Cet esprit doit avoir une puissance quelconque, et cette puissance il est tout naturel qu'il l'utilise en faveur de ceux qu'il laisse sur la terre.

Voici la place à de nouvelles réflexions. C'est encore la

mort qui frappe, mais elle frappe à la porte d'un de mes ennemis. Que va faire l'esprit du défunt! va-t-il m'être favorable ou nuisible? Evidemment, maintenant qu'il est libre, il va user de de tout son pouvoir pour me maltraiter et pour me nuire. —D'où, d'une part, l'idée d'esprits bons dont l'homme doit attirer les faveurs par ses offrandes et par ses prières, et de l'autre, l'idée d'esprits mauvais et nuisibles dont il faut par les mêmes moyens sinon conquérir l'amitié du moins neutraliser l'influence. Quant aux preuves de fait, il n'y en a aucune qui ait une réelle valeur, non pas que les faits allégués soient faux, mais parce qu'ils ne concluent rien en faveur de l'animisme. Voici la principale—C'est l'existence universelle remontant à la plus haute antiquité d'une sorte de philosophie de la nature qui admet que le monde est "peuplé d'esprits invisibles—parcourant en liberté la terre et l'air, et apparaissant aux hommes, soit par leur propre mouvement, soit par contrainte, soit par l'effet d'une conjuration magique. Ces esprits peuvent également prendre, pour demeure temporaire ou permanente, un objet vivant ou inanimé: alors, cet esprit auquel on attribue une puissance supérieure est adoré et employé à la protection des personnes ou des communautés". (Tiele hist. des religions liv. I ch. I.) Cette doctrine, d'après Monsieur Tiele, formerait le fond de la religion des peuples les plus anciens, des Sumis de la Chaldée, des Egyptiens et des Chinois. Ces mêmes idées se retrouvent chez la plupart des sauvages actuels. Ces peuples, continue-t il, doivent nous représenter à peu près l'état des premiers hommes dont la civilisation devait se rapprocher de celle de nos sauvages Modernes. D'où il conclut que cette croyance aux génies est la source commune d'où sont sorties toutes les grandes religions et par conséquent qu'elle constitue elle-même le premier développement de la simple idée d'une puissance surhumaine.

Exposant ensuite l'esprits de ces religions, Monsieur Tiele constate, comme autrefois Lucrèce, que la crainte est le sentiment dominant en elles; mais il va plus loin et il ajoute que cependant la reconnaissance et la confiance n'en sont pas totalemen-exclues. D'après lui leurs rapports avec la morale sont nuls ou peu s'en faut. Les bénédictions accordées et les châtiments infligés par les esprits dépendent des sacrifices, des dons qui leur sont offerts ou refusés, mais nullement de la moralité des actions

accomplies par ceux qui les leur offrent ou les leur refusent. Quant à la croyance à l'immortalité, elle consiste presque exclusivement dans l'idée que la vie terrestre se continue ailleurs. C'est à peine si la doctrine de la récompense ou du châtiment qui doivent suivre la mort en laisse soupçonner les premiers éléments.

II

ENOTHEISME.

Telle est en peu de mots la théorie animiste de Monsieur Tiele. Quelle en est la valeur? Nous le verrons plus tard.

Il importe que nous donnions auparavant un exposé de l'Enothéisme. C'est à Monsieur Max Muller que revient l'honneur d'avoir développé la théorie Enothéiste, il n'est pas difficile de le reconnaître du premier coup. En formulant sa théorie, l'auteur de "L'Origine des religions" se ressouvenait trop de ses études des langues orientales et des religions indoues. On y surprend en outre une analogie frappante avec le transcendantalisme de Hégel et la philosophie d'outre-Rhin, bref-"ça sent l'Allemand."

Voici comment notre Erudit développe sa théorie et nous indique son mode de procéder. Le mythe n'est pas un esprit, c'est une force naturelle supérieure que l'homme, encore incapable d'abstraction, envisage sous une forme concrète et vivante. Toute différente de la doctrine animiste cette conception religieuse remonte pourtant à une antiquité également reculée. C'est elle que nous retrouvons dans les Védas de l'Inde et dans la religion officielle de l'Egypte.-

Pour développer ce nouveau système Max Muller et ses disciples suivent une toute autre marche que les défenseurs de l'animisme. Ils cherchent leurs arguments non dans la psychologie, mais dans la linguistique, pour la bonne raison, affirment-ils, que ce qui est vrai de l'origine du langage doit l'être aussi de l'origine des religions. De même que la langue sanscrite est la source commune des idiomes indo-européens, de même aussi les Védas, c'est-à-dire les plus anciens monuments religieux écrits dans cette même langue, doivent nous représenter sinon l'image parfaite, du moins la moins altérée de la religion primitive, de nos premières croyances. L'étude du Rig-Véda ou recueil des hymnes sacrées des Aryas ne peut laisser aucun doute sur le caractère

de cette religion antique.

Bien supérieure aux croyances des peuplades sauvages, elle est par là-même plus apte à donner la clef de toutes les autres doctrines. Nous en pouvons connaître tous les éléments par les livres que nous possédons. Les hymes des Vedas ne sont que l'expression naïve et le fidèle reflet des impressions produites dans l'homme par le spectacle de la nature.

Partout autour de lui l'Arya sent la présence et la domination d'une puissance mysterieuse. Ne sachant comment la nommer il la glorifie dans chacun des phénomènes par lesquels elle se manifeste. Il l'adore dans la production du feu, dans le retour régulier de la lumière, dans le souffle du vent qui rafraichit et dessèche, dans la fureur des tempêtes, en un mot dans tout ce qui l'étonne et le frappe par son côté invisible et mystérieux. Ces phénomènes, il les désigne par mille épithètes dont la variété correspond à son innépuïsable étonnement.

Transformées peu à peu, modifiéee par la suite des temps, ces épithètes deviennent dans son imagination des êtres merveilleux, des dieux qu'il invoque tour à tour. Je dis tour à tour, et c'est là la différence essentielle avec le polythéisme d'une part, lequel adore plusieurs dieux à la fois, et le Monothéisme de l'autre, lequel n'adere qu'un seul et même Dieu. D'après Max Muller, c'est précisément de ces adorations non pas de divinités multiples mais de divinités successives, où l'homme, sans même se rendre compte s'il y a un ou plusieurs dieux adorait aujourd'hui la divinité du soleil, demain celle du tonnerre, après demain celle de la tempête, que sont sorties les deux formes polythéiste et monothéiste. Ce n'est que plus tard, grâce à l'évolution progressive, que l'homme, sorti enfin de sa longue enfance et en état de réfléchir, put se demander : le dieu du tonnerre, le dieu de la tempête, le dieu de l'eau et le dieu du feu sont-ils plusieurs dieux ou ne sont-ils que les manifestations variées d'une seule et même divinité, d'un seul et même Dieu? Des solutions contraires sont sorties les deux formes religieuses opposées, le monothéisme d'une part, et le polythéisme de l'autre. Ce système, pour être faux, n'en est pas moins très ingénieux, ne manque pas de vraisemblance et séduit par la forme gracieuse que lui donnent ses auteurs, lorsqu'ils nous représentent la pensée religieuse des premiers hommes, laquelle s'éveille en présence des phénomènes de la nature, s'exta-

sie d'admiration au lever du soleil ou au bruit éclatant de la foudre, et résume ses impressions dans le cri! Voilà Dieu!

On ne saurait nier que cette doctrine ne soit faite pour obtenir assez facilement l'assentiment de ceux qui vivent sans la foi et ne réfléchissent guère sur de si hautes questions. Vraie ou fausse, cette doctrine n'en est pas moins très supérieure à la théorie brutale de cet animisme ou fétichisme primitif qui se réduit à faire sortir le plus du moins, à supposer des effets sans causes. Si le système Enothéiste, qui admet dans l'homme l'existence d'une faculté religieuse spéciale et lui donne pour cause existante les grands phénomènes de la nature, ne réussit pas complètement à résoudre le mystérieux problème de l'origine de la religion, il est du moins un essai vraiment rationnel. Cette doctrine, désignée par Max Muller sous le nom d'Enothéisme, n'est rien autre que" le culte des divers objets sous lesquels l'homme a soupçonné la présence de l'invisible et de l'infini, et dont chacun, s'élevant peu à peu et cessant d'être purement fini et naturel, devient une chose vivante, un être vivant, un être immortel et éternel, autrement dit, un dieu doué des qualités les plus hautes que l'intelligence humaine a pu concevoir. C'est la notion d'un Dieu un (enos Theos), par opposition au polythéisme (Polus theismos) plusieurs dieux, et au monothéisme, (monos Theos), Dieu unique et solitaire." C'est, si, je puis ainsi parler, le culte successif de différents dieux, différents êtres suprêmes, dont chacun, à son heure, entend dire de lui tout ce que l'homme peut dire d'un Dieu. Le poète qui s'adresse à l'un, semble oublier que d'autres dieux existent jusqu'à ce que dans une autre hymne, il oublie la divinité qu'il a louée et suppliée, pour offrir à une autre ses hommages et ses chants.

Ce fait constaté sert de point de départ à notre érudit pour construire sa théorie Enothéiste. La religion primitive résultera, d'après lui, de deux éléments distincts :l'un *subjectif* qui serait une faculté spéciale, par laquelle l'homme percevrait l'infini, ou mieux encore, aurait une sorte" d'intuition de la divinité"analogue à la perception des phénomènes sensibles. L'autre *objectif* et qui n'est autre que notre monde visible. De la rencontre de ces deux éléments jallit dans l'homme l'idée primitive de la divinité.

Max Muller nous explique lui-même le mode de cette perception."On peut diviser le vieux fond de la connaissance primi-

tive en trois classes.

La première comprend tous les objets qui peuvent être touchés dans toute leur étendue, une pierre, une fleur, un animal. Tous ces objets nous les avons devant les yeux. Il n'y a rien en eux d'inconnu et d'inconnaissable. L'idée et le nom de ces choses sont le langage le plus familier et le plus simple de la société primitive. "Il en est tout autrement quand nous venons à l'arbre, à la montagne, à la rivière. L'arbre nous échappe par ses racines les plus profondes et par sa cime la plus élevée. Nos sens ne peuvent l'embrasser tout entier. Dans cet arbre qui naissait sous leurs yeux, grandissait, poussait des branches, des feuilles, des fruits, les anciens peuples sentaient quelque chose d'étrange qui devait être pour eux une source de perpétuel étonnement. Ils le saisissaient d'un côté, et de l'autre, ils étaient incapables de le comprendre. Cette seconde classe forme d'après Max Muller, les semi-tangibles et à peuplé la nature des semi divinités.

Quant à la troisième classe, qui se compose de tous les objets que nous pouvons voir sans les toucher comme le soleil, les étoiles, les nuages, elle est le germe de la divinité proprement dite.

Comment cet infini a t-il pu donner naissance à la divinité? C'est ce que nous allons voir.

"Nous entendons le bruit du tonnerre, mais nous ne pouvons voir le tonnerre lui-même, le toucher, le sentir. Un bruit sans personne pour l'émettre, un tonnerre impersonnel, les vieux Ariens ne pouvaient en avoir l'idée. Le tonnerre éveillait en eux l'idée d'un être tonnant, comme les bruits de la forêt éveillaient l'idée d'un hurleur, lion ou autre. Dans ce tonnant ou ce hurleur nous avons le premier exemple de l'un de ces êtres que l'on ne peut voir, et dont pourtant il est impossible de nier l'existence et le pouvoir en bien et en mal.

Cet être qui tonne s'appelle dans les Védas le hurleur Rudra. Il est facile de comprendre, comment une fois créé, Rudra, le hurleur, a dû manier la foudre, porter l'arc et la flèche, frapper les méchants, épargner les bons. Le premier jalon posé, tout le reste en découle naturellement. "Ce chemin, étudié à la lumière des religions de l'Inde, c'est d'après lui", la nature même qui l'a tracé. Cette route conduisit les hommes du connu à l'inconnu, de la nature au dieu de la nature conçu sous différents aspects. Cette

même route a ensuite conduit au Polythéisme en séparant complètement chaque dieu, et au monothéisme en formant l'idée d'un dieu unique qui ne peut avoir d'égaux. Elle-même conduit le penseur consciencieux aux rives de l'Athéisme.

"Tel est l'énothéisme, théorie ingénieuse et même brilliante dont le seul tort est d'être hypothétique et sans fondement.

I

CRITIQUE DE L'ANIMISME

Monsieur l'Abbé de Broglie dans son histoire des religions nous montre l'extrême faiblesse de ce système au double point de vue théorique et historique.

Dans sa partie théorique ce système a le défaut très grave de s'appuyer sur la donnée très incertaine de l'évolution appliquée "dans un ordre purement moral" à l'idée religieuse.

Quoiqu'il en soit de cette théorie religieuse très rudimentaire et datant de l'oncle Kangourou ou du grand père Orang-Outang, elle n'en reste pas moins à l'état d'hypothèse basée sur une autre hypothèse qui est le Darwinisme, théorie encore incertaine et non prouvée.

Mais passe encore pour cette double hypothèse qui, loin de nous nuir, va nous servir admirablement à réfuter notre théoricien Hollandais par lui-même. D'après lui le sentiment religieux dût apparaître chez l'homme dans son état le plus rudimentaire et le plus imparfait—S'il en est ainsi, je suis en droit de rejeter à priori l'animisme comme religion primitive de l'homme. Voilà le vice radical de ce système. Comment en effet l'animisme ou le culte des esprits tiré, non pas des phénomènes extérieurs, mais de l'âme humaine, pourrait-il être considéré comme forme absolument primordiale et imparfaite du sentiment religieux chez l'homme primitif encore singe aux deux tiers? Comment cette distinction nettement déterminée des esprits et des corps est-elle le point de départ religieux de cette espèce de chimpanzé lorsqu'après quarante siècles de philosophie et de civilisation, lorsqu'au siècle d'Auguste, siècle qui a donné son nom à la plus haute civilisation païenne qui ait jamais existé, nous trouvons ces notions encore vagues? L'animisme est trop complexe pour un début, et si c'est là, comme il l'affirme, ce qu'il a trouvé de plus rudimen-

taire dans ses études sur les religions antiques, ces idées, ou cette forme même trop élevée, loin de conclure contre le monothéisme et la nécessité d'une révélation primitive, semble au contraire les poser. Que signifie en effet la *conservation* de ces plus hautes conceptions au milieu de cette décadence et de cet abrutissement sans nom? Ou mieux encore, pour parler le langage du rationalisme, si ces peuples primitifs, abrutis d'antan n'ont pas pu inventer eux-mêmes ces hautes conceptions et ces sublimes idées, d'où leur venaient-elles? Ne seraient-elles pas par hasard les derniers vestiges d'une révélation perdue?

Au point de vue des faits, l'affirmation de Monsieur Tiele n'est pas plus heureuse. Le grand fait historique sur lequel Monsieur Tiele s'appuie n'est encore, ne lui en déplaise, que la plus hardie des hypothèses. Perdu dans je ne sais quelle antiquité préhistorique, il nous montre les peuples les plus anciens de l'Egypte, de l'Asie, suivant une religion tout à fait analogue à celle décrite par lui.

Hypothèse absolument gratuite contre laquelle nous nous contenterons de répondre par les documents historiques sans contredit les plus reculés. Nous répondrons par les premiers chapitres de la Genèse qui, d'après la paléographie et selon toutes les probabilités, ne sont que des morceaux détachés des anciennes croyances apportées par Abraham de la Chaldée, et, sous l'inspiration de Jéhovah, inscrites par Moïse dans son livre. Nous répondrons par ces premiers chapitres de la Genèse qui, par des données précises, nient formellement l'existence de pareil fait. En second lieu l'Inde, si voisine du berceau du genre humain et habitée de si bonne heure, l'Inde ne renferme absolument aucune trace d'animisme tel que décrit par Monsieur Tiele. Nous en avons la preuve incontestable dans les Védas. La religion Indoue et la religion Chaldéenne sont pourtant de toutes les religions connues les plus anciennes.

Le fait sur lequel Monsieur Tiele appuie sa comparaison entre sa prétendue religion primitive et nos religions sauvages a-t-il du moins quelque fondement? Pas davantage; à en croire Monsieur Quatrefages, il n'en a pas. Il est absolument certain, d'après cet illustre savant français, que les peuples les plus rabaissés, conçoivent les plus hautes notions de la divinité. La croyance à "un Dieu supérieur" se rencontre chez tous les peuples,

même ceux qu'on a pu regarder comme Athées. (de Quatrefages : Int. à l'hist. des races humaines). "Les Taïtiens, dit-il, qui ont peut être le culte des esprits le plus grand qui ait été signalé, ont audessus de tout cela "une divinité suprême", le grand ordonnateur de la cause de la terre. Il n'a point de père, point de postérité, c'est une âme invisible. Et le grand esprit de nos peaux rouges d'Amérique, n'est-il pas ce Dieu unique qui dirige tous les évènements du monde et qui, seul, reçoit de ces sauvages un culte véritable? les Australiens eux-mêmes, regardés naturellement par tous comme un des peuples les plus inférieurs au monde, n'ont-ils pas un dieu suprême", père, bienveillant quoique sévère, des hommes sur la terre et des esprits dans le ciel? Il est tout-puissant, voit tout, punit pour les moindres infractions aux lois qu'il a imposées à la tribu.—Les Mincopées sont connus à peine depuis un demi-siècle : leurs mœurs barbares ont donné lieu aux assertions les plus étranges. On a cru voir, dans ces petits nègres exclusivement chasseurs ou pêcheurs, le chaînon intermédiaire entre l'homme et le singe, et pourtant ils ont une religion : "Leur dieu, dit Monsieur de Quatrefages, est invisible, il n'est jamais né, et il est immortel. Par lui ont été créés le monde, tous les objets animés et inanimés. Il est omniscient et connait jusqu'aux secrets du coœur. Il s'irrite quand on commet des péchés ; il est plein de pitié pour les misérables et les malheureux et il daigne quelquefois les secourir. C'est lui qui juge les âmes après la mort et prononce pour chacune d'elles la sentence qui l'envoie au paradis ou dans une sorte d'enfer.

La Chine et l'Egypte citées à l'appui de la thèse animiste, sont (n'en déplaise à Mr Tiele) des pays où la morale et la religion sont très profondément enracinées et très étroitement unies dès la plus haute antiquité.

Après de si puissants témoignages et de si nombreuses citations, c'est à se demander chez quelle peuplade sauvage Mr Tiele a pu trouver ses arguments.

Les preuves apportées par lui fussent-elles réellement fondées, la théorie animiste comme origine des religions n'en serait pas moins rejettée comme arbitraire et insoutenable. La raison en est simple. Afin de pouvoir soutenir que telle religion est le point de départ et la source des autres, il faudrait prouver avant tout que les autres en découlent.

Le moins qu'on puisse exiger de l'animisme dans le cas présent, c'est de prouver son antériorité ou sa préexistence aux autres. Même sur ce point Mr Tiele s'est contenté d'affirmer et n'a pas du tout prouvé. C'eut été d'ailleurs fort difficile puisque les monuments de la plus haute antiquité prouvent le contraire.

Dans son ouvrage, "la Cité Antique liv. III, chap. II," Mr. Fustel de Coulanges nous fait voir les deux religions non pas venant l'une de l'autre mais juxtaposées et coexistantes dans l'antiquité grecque et romaine. L'une est le culte des ancêtres du foyer de famille, des lares, des pénates : l'autre est la personnification et l'adoration des phénomènes physiques." Ces deux ordres de croyances, dit-il, durèrent aussi longtemps que les souches grecque et romaine. Elles ne se firent pas la guerre et vécurent en assez bonne intelligence. Mais, ajoute-t-il, le culte des dieux de l'Olympe et celui des héros et des mânes n'eurent jamais rien de commun."

Le culte des parents n'est jamais sorti de la famille. Les dieux de l'Olympe chez les Grecs et chez les Romains, les dieux védiques et égyptiens sont, d'un autre côté, considérés comme maîtres absolus de tout l'univers. Ces deux cultes étant "aussi anciens" l'un que l'autre, comment peuvent-ils découler l'un de l'autre ?

Si Max Muller se croit en droit de rejeter même théoriquement le système animiste de Mr Tiele et s'il ne veut admettre à aucun prix la théorie animiste parce qu'elle est totalement irréductible à l'énothéisme, à plus forte raison sommes-nous en droit, nous monothéistes, de la rejeter pour le même motif.

Est-ce à dire, comme le prétend Max Muller, qu'il est totalement impossible que l'Enothéisme et même le monothéisme soient sortis du polythéisme ? Je ne le crois pas, quoi qu'en dise Mr de Luken qui, dans : Les Traditions de l'humanité liv. I. ch. I. affirme le contraire. Ça ne me parait pas impossible mais invraisemblable. Car enfin, qu'on puisse faire de ces esprits des protecteurs de peuples et de familles, capables d'écarter les évènements fâcheux et de faire du bien à ceux qui les invoquent, ça me semble déjà beaucoup. Cependant de là à un dieu infini, à un dieu créateur de toutes choses, il y a un abîme. Que, par son imagination, l'homme puisse peupler la terre de génies et trembler devant eux, cela se conçoit ; mais comment passer de là à la ro-

tion d'un Dieu unique, souverain tout-puissant, immortel, infini? Voilà ce qui se conçoit plus difficilement.

L'histoire nous montre, chez les anciens comme chez les modernes, le monothéisme existant au milieu des peuples les plus barbares, et tous les jours nous en trouvons la preuve chez nos tributs sauvages. Si de ce témoignage contemporain nous passons aux témoignages anciens, nous trouverons entre autres Diodore de Sicile qui va jusqu'à nous montrer comment les Egyptiens d'abord monothéistes sont tombés dans le polythéisme. Un autre témoignage plus ancien et non moins fondé est celui d'Aristote. Dans son XIIème livre des métaphysiques où, après avoir prouvé qu'il y a un premier principe qui est Dieu, Aristote rapporte qu'au tour de ce Dieu, la fable a placé les substances séparées dont elle a fait d'autres dieux, source de la mythologie.

"Ab antiquis philosophis quaedam sunt tradita de substantiis separatis ac in fabulæ *figurâ* relicta quod hae dii sunt: et hae sunt introductæ *fabulose* ad persuasionem multitudinis quae non potest capere intelligibilia".

Comme dernière fin de non recevoir, nous redirons que le système animiste ne repose tout entier que sur une théorie absolument hypothétique. Il aurait donc fallu établir l'évolutionisme sur des bases inébranlables avant de prétendre expliquer par lui l'origine des religions. Sans cela l'échafaudage sur lequel s'appuie l'animisme croule de lui-même faute de fondement.

II

CRITIQUE DE L'ENOTHEISME

L'Enothéisme de Max Muller présente également d'énormes difficultés.

Nous avons dit comment l'énothéisme, tel que formulé par Max Muller, découle visiblement de ces deux sources: L'étude de l'antiquité religieuse et les théories philosophiques allemandes dont son esprit n'a jamais pu se débarrasser entièrement. Examiné de près, on ne peut s'empêcher de constater comment d'après la même idée, bien que d'une manière quelque peu différente, Mr. Max Muller en arrive, comme Hégel, à baser son système sur un principe de contradiction. Si ce n'est plus la thèse à laquelle s'oppose l'antithèse pour se combiner ensuite et aboutir à la synthèse, c'est du moins une synthèse basée sur deux notions con-

tradictoires. Ce n'est pas en identifiant l'être avec le non être, mais bien l'Infini avec le fini.

Qu'est-ce que l'énothéisme tel que formulé par Max Muller sinon la "synthèse de deux notions absolument contradictoires :" celles de divinités bornées dans l'idée collective d'un Dieu unique et infini? L'infini est-il vraiment perçu par la faculté religieuse ; l'énothéisme n'est et ne peut être qu'un monothéisme parfait et absolu. Quoiqu'il en dise, l'Arya, pas plus que le Russe ou le Chinois, n'en pourra arriver à concevoir deux infinis : qui dit infini dit nécessairement un. Si l'Arya ne peut concevoir qu'un seul infini, nécessairement cet infini qu'il perçoit est absolument le même partout, dans le spectacle du ciel, de la foudre, de l'océan, de la nuit, etc... Il répugne absolument qu'il en puisse concevoir plusieurs ; ou alors, forcément limités les uns par les autres, ces prétendus infinis ne seraient plus que de purs finis. Selon la saine logique, c'est où le monothéisme, où le polythéisme que ce système nous représente : car de deux choses l'une, l'Arya croit en un seul Dieu ou bien il a foi en plusieurs ; s'il connait plusieurs dieux, successifs ou non, peu importe, c'est quand même et toujours pur polythéisme. Si au contraire l'Arya, dans ses adorations successives, voit, non pas des infinis successifs, mais simplement et uniquement des manifestations variées et successives du seul et même infini, de l'infini qui ne peut changer, qui est et qui reste toujours le même, c'est alors le monothéisme. L'énothéisme n'a jamais existé pas même à l'état de transition et de monothéisme imparfait. Historiquement parlant, le jour où l'homme a cessé d'être monothéiste, il a été polythéiste pur sans même passer par l'énothéisme, n'en déplaise à Max Muller et à ses disciples.

"Si, comme il l'affirme, chaque Dieu que l'Arya adore, vaut à lui seul tous les autres, s'il est, pour le moment, une divinité réelle, suprême et absolue, si tout le reste disparait, excepté ce Dieu seul qu'il adore et qui remplit avec pleine lumière tout le champ de sa vision," comment peut-on, à moins de voir double, ne pas constater là l'existence d'un seul Dieu infini adoré par l'Arya, dans ses manifestations multiples. Les Védas eux-mêmes sur lesquels Max Muller a prétendu se baser n'enseignent-ils pas très clairement la croyance à un seul Dieu, Para Brahma, créateur du ciel et de la terre, éternellement immobile et agissant

sous le nom de Brahma, Vichnou et Siva, sorte de trinité dont il est lui-même le centre et qui ne forme avec lui qu'un seul et même être infini et suprême?.—

Supposée l'existence de l'énothéisme, le fait même de son existence ne lui suffit pas pour être le point de départ de toutes les religions. Il faut non seulement qu'il existe, mais encore qu'il existe historiquement et indéniablement *le premier*. Il n'en est rien, et l'un des faits les plus indéniables de l'histoire, c'est que le monothéisme est tout au moins contemporain de l'énothéisme; j'oserais même dire qu'il remonte à une antiquité plus haute, en me servant des aveux de Max Muller lui-même. Ne constate-t il pas dans son Essai sur l'histoire des religions, que Moïse, quinze siècles avant l'ère chrétienne, croyait en un seul Dieu? Ne va-t-il pas plus loin et n'affirme-t-il pas que vingt siècles avant Jésus-Christ Abraham était déjà monothéiste? Or les Védas sur lesquels s'appuie Max Muller pour fonder son système, ne remontent même pas à une aussi haute antiquité; car, d'après tous les calculs faits à leur sujet à l'aide des découvertes modernes, c'est à peine si les livres Védiques remontent au quinzième siècle avant Jésus-Christ. Quelques-uns ne les placent qu'au douzième. Loin de prouver l'antériorité de l'énothéisme sur le monothéisme, c'est à peine si l'on peut soutenir que ces deux cultes soient contemporains.

Notre droit est donc d'affirmer que l'origine des religions ne saurait être expliquée par la mythologie seule, du moins telle qu'elle est conçue par nos deux champions animiste et énothéiste. Les hypothèses basées sur la contradiction et s'échafaudant sur des semblants de preuves ne sauraient convaincre un esprit droit et désintéressé.

III

La troisième hypothèse qui est le monothéisme est-elle un système qui offre, je ne dis pas la plus grande certitude, mais la plus grande probabilité et résout le mieux le problème religieux? En d'autres termes, au seul point de vue de la raison, ne vaut-il pas encore mieux, n'en déplaise aux rationalistes, nous en tenir, comme ils le disent, "à cette vieille ornière de la révélation, "plutôt que de nous jeter aveuglément dans le labyrinthe de leurs systèmes?

Le premier témoignage qui se présente en faveur de notre thèse est celui de Moïse dont les ouvrages sont avec les Védas les plus anciens du monde, j'entends parler de monuments connus; car il n'y a pas de doute que les ante diluviens ont eu comme nous leurs événements et leur histoire. Les livres de Moïse, s'ils ne sont pas les tout premiers, sont du moins, à tout autre point de vue, de beaucoup les plus importants et les plus sérieux. De toutes les cosmogonies qui existent jusqu'à lui et même loin après lui, celle que nous offre le Pentateuque n'est elle pas de beaucoup la plus satisfaisante, la plus parfaite? Il suffit de comparer le majestueux début de la Genèse avec les autre passages analogues des autres écrits religieux pour s'en convaincre.

La seconde preuve que nous pouvons apporter est: l'existence au sein des différentes religions du monde, *de notions communes* partout identiques ou à peu de choee près, et, quant au fonds, partout les mêmes.

Si nous considérons attentivement les différentes formes religieuses qui existent, nous serons étonnés d'y trouver tant de données *communes* dont l'existence ne saurait facilement s'expliquer que par une *origine commune*, c'est à-dire par un enseignement primitif et une révélation quelconque.

Ces données communes, M. l'Abbé de Broglie les distribue ainsi:

(1) Un Dieu suprême et unique.

(2) Ce Dieu jouissant des attributs que le Christianisme lui reconnait: à savoir sagesse, bonté, puissance, justice etc....

(3) Une vie future éternelle, une sanction de la conscience entraînant le bonheur des bons et le malheur des méchants, laquelle sanction "fixe à jamais notre sort à la fin de la vie."

J'ose affirmer que toutes ces notions si élevées "constituant un fonds commun" à toutes les religions existantes, ne sauraient trouver une solution naturelle et vraiment satisfaisante que dans notre hypothèse monothéiste mettant à la base de l'histoire de l'humanité une révélation primitive, autre point sur lequel toutes les religions concordent. Comment un prêtre Ashanti sait-il que son fétiche n'est pas une pierre ordinaire? je le sais, vous répondra-t il, du fétiche lui même qui l'a révélé. D'où les païens eux-mêmes ont-ils su qu'il y a des dieux? C'est que ces dieux eux-mêmes le leur ont affirmé. Cette idée nous la trouvons également

tenace et affirmée aux deux extrêmes de l'humanité ; chez les races les plus barbares, comme chez les races les plus civilisées, chez le Cafre comme chez le Français, chez le Cosaque comme chez l'Américain. C'est un mot courant chez les tribus africaines que "primitivement le ciel était plus près de l'homme, que le Dieu suprême, le Créateur en personne donnait des leçons de sagesse aux êtres humains, mais qu'ensuite il se retira et qu'il habite maintenant loin d'eux dans le ciel."

L'indoux et le Grec sensés en disent autant, ils en appellent pour justifier leurs croyances religieuses à l'autorité de leurs ancêtres qui, d'après eux, vivaient en commerce intime avec les dieux.

Du reste, la révélation importe peu pour le moment ; il nous suffit de montrer, en nous plaçant sur le terrain même de nos adversaires, que même au point de vue évolutioniste notre théorie monothéiste a pour elle de nombreuses probabilités que les autres n'ont pas. Aucune n'interprète aussi facilement les données que nous fournit "l'histoire des religions". Elle explique seule et très bien, comment en vertu même de l'évolution dans les idées, les hommes en sont arrivés aux différentes formes religieuses qui ont existé et existent ; elle seule explique clairement et leur point d'arrivée et leur point de départ.

En effet, dans toute évolution des formes religieuses ou physiques, où se prend le point d'arrivée, et où le point de départ ? Celui-ci se trouve dans les ressemblances et celui-là dans les dissemblances. Quand les évolutionistes voudront prouver l'origine commune de l'homme et du singe, loin de s'appuyer sur les différences excessives "termes de l'évolution", ils s'efforceront au contraire de faire ressortir ce qui, de près ou de loin, se ressemble en eux, c'est à dire ce qui est resté de commun entre l'une et l'autre de ces deux familles. Contrairement à cette loi capitale de l'évolution, les rationalistes, dans l'évolution religieuse, ont travaillé dans un sens tout opposé, prenant pour point de départ et se donnant pour base la *complexité* et non *l'unité*, procédant par dissemblance et non par ressemblance. La raison en est simple. Nos évolutionistes se trouvent ici en présence d'une formidable difficulté ; contrairement à toutes les données de la science, les notions communes ou les points communs indiquant tout naturellement le point de départ, la source commune de tous les résultats

divers, loin d'être les plus rudimentaires et les moins parfaits, sont au contraire les plus élevés. Dès lors, l'évolution, au lieu d'être ascendante comme dans tout le reste, est descendante et rétrograde : or c'est une hérésie en science aux yeux de ces savants prôneurs de la perfectibilité et du progrès à l'infini. Ce premier embarras en amène un autre plus formidable encore. Comment expliquer cette *unanimité* comme point de départ et cette constance à travers les siècles dans le maintien et la conservation des dogmes les plus relevés et les moins accessibles à l'intelligence humaine, si l'on ne pose au commencement le dogme d'une *révélation*, d'un enseignement primitif quelconque dont les dogmes les plus élevés et les données les plus nécessaires et les plus précieuses ont échappé aux ravages du temps et n'ont pu être complètement effacées par les flots de l'erreur et de la corruption ?

Comment échappera-t on à ces terribles conclusions ? Est-ce par l'évolution en sens inverse ? Ce serait susciter une autre difficulté. Comment expliquerait-on qu'ils sont tous arrivés d'accord sur les plus hautes vérités, eux qui n'ont même pas pu obtenir ce résultat pour tant de vérités secondaires et plus accessibles à la raison ?

Qui peut le plus peut le moins. Comment expliquera t-on cette *unanimité* sur les plus hautes conceptions, lorsqu'ils se trouvent en plein désaccord sur des vérités de moindre importance ; en un mot, lorsque dans ces mêmes religions et chez ces mêmes peuples, une foule de vérités de second ordre oubliées ou altérées créent précisément la diversité qui les caractérise et les différencie ? C'est pourtant le parti qu'ont pris nos rationalistes, probablement convaincus qu'entre les deux difficultés c'était la moindre. Comment l'humanité a-t-elle pu s'entendre unanimement sur les dogmes les plus élevés et sur eux seuls ? Les partisans de l'évolution n'y attachent aucune importance et ne s'en occupent même pas.

Nous seuls expliquerons sensément cette double loi de ressemblance et de dissemblance que nous constatons parfaitement à travers l'histoire de toutes les religions. Si d'une part, l'existence de ces vérités les plus élevées nous deviennent naturelles par le fait d'une révélation, d'autre part, le dogme du monothéisme rend parfaitement compréhensible l'existence des différences et

des erreurs propres à chaque religion.

On peut rattacher à deux grandes causes la corruption des vérités secondaires de la religion primitive.

La première c'est la loi de chûte qui est devenue la loi de l'homme dès qu'il eut péché. La seconde, c'est le manque absolu de toute force, de toute énergie, de tout contrôle capable de paralyser cette loi et de sauver l'homme de la décadence et de l'erreur.

C'est une étrange façon de resoudre un problème que de le résoudre par un mystère! Mais à ce reproche je ne saurais trouver de meilleure réponse que celle de Pascal: "Sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Et il ajoute un peu plus loin: "L'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme".

1o LOI DE CHUTE

L'homme depuis la chute a été comme fatalement et irrésistiblement porté à ravaler tout à son niveau, à matérialiser son Dieu comme son esprit et à l'assimiler soit aux phénomènes, soit aux circonstances qui l'environnent. D'où ce besoin d'un Dieu matière d'un Dieu sensible que l'on retrouve à toutes les époques et dans tous les pays à travers l'histoire de l'humanité, ce besoin d'un Dieu sensible qui a inspiré toutes ces incarnations que l'on retrouve dans presque toutes les religions sous des formes diverses, ce besoin d'un Dieu sensible qui, malgré les avertissements et les menaces, a jeté tant de fois les Hébreux eux mêmes dans le polythéisme et l'idolatrie, ce besoin d'un Dieu sensible qui a contraint Dieu lui-même de se choisir un peuple pour maintenir, au moins dans un coin du monde, cette vraie et grande notion d'un Dieu unique et d'un Dieu esprit.

La première cause est donc la faiblesse de l'esprit lequel, subissant la loi des sens, est sujet à tous les écarts et à toutes les erreurs. Etant donnée cette loi fatale, ce penchant irrésistible à la décadence et à l'erreur, comment pouvait-on empêcher toute altération de ces données primitives, sans une autorité constante, puisque, même cette autorité existant, comme chez le peuple Hébreux par exemple, il est impossible de maintenir toujours les esprits dans le vrai? Comment l'humanité s'y serait-elle maintenue alors que le peuple élu ne pouvait s'habituer à l'idée d'un

Dieu invisible et pur esprit? Il est facile d'imaginer jusqu'où pouvait aller le reste de l'humanité laissée à elle-même, sans guide pour la conduire, sans autorité enseignante pour l'éclairer et arrêter l'homme dans ses écarts et dans ses déviations concernant certains dogmes et en particulier la révélation primitive. Que de soucis et d'efforts n'a-t-il pas fallu de la part de Dieu pour maintenir dans son peuple les traditions mosaïques et l'intégrité de sa foi et de ses doctrines! En vain il multiplie les prophètes et les prodiges; en vain il menace, châtie, relève de ses chutes son peuple oublieux et opiniâtre qui retourne sans cesse à Baal ou sacrifie au veau d'or. S'il fut si difficile de conserver intactes les traditions divines chez un petit peuple, quels obstacles ne devaient pas surgir de l'humanité tout entière laissée à elle-même et subissant toutes les influences?

En me plaçant uniquement au point de vue de la raison, j'ose affirmer que les différences qui se rencontrent dans les religions sont très bien expliquées par le monothéisme primitif, à cause de la difficulté presque insurmontable qu'avait l'humanité de retenir la tradition de la "révélation primitive".

Abstraction faite de la foi, et me mettant au seul point de vue de la raison: je reconnais et j'affirme qu'une double cause contribuait à corrompre la tradition.

(a) La première, c'est la conception naturelle de l'homme dans laquelle les données des sens concouraient à détruire en lui "l'unité de Dieu", "la notion d'un Dieu esprit" comme le remarque Aristote, qui ne se préoccupait guère de la chute. Le peuple trop matériel et trop peu cultivé, est incapable de s'élever à la notion d'un Dieu immatériel et pur esprit...; c'est pourquoi il a déifié la matière et s'est mis à adorer Dieu sous les formes diverses de la nature.

(b) La seconde cause, c'est l'absence d'une autorité enseignante pour empêcher la corruption des premiers enseignements et d'une autorité permanente pour garder ces notions primitives, etant donné surtout que, selon la foi, cette révélation n'était pas le fruit de son travail.

Nous pouvons conclure que la forme religieuse primordiale de l'humanité est le "monothéisme". Avons-nous donné une solution absolument certaine, un argument apodictique, comme on dirait dans le langage de l'école? Nous ne le prétendons pas;

mais nous prétendons avoir donné une hypothèse conforme aux données de l'histoire et appuyée sur des probabilités suffisamment plausibles.

On nous attaque avec des hypothèses, nous nous défendons de même, et nous le faisons d'autant plus volontiers que les données sur lesquelles nous nous appuyons rendent parfaitement compte même de la loi évolutioniste qui est la grande loi invoquée par les adversaires.

2) CLASSIFICATION DES FORMES RELIGIEUSES

La question de l'origine des formes religieuses terminée, nous abordons celle de leur Classification.

Ce serait ici le lieu de faire un examen plus ou moins détaillé des différentes formes religieuses ou des diverses religions qui ont existé dans le monde, afin de bien constater la loi qu'elles ont suivie dans leur développement.

Ce travail est très long, quoique très agréable d'ailleurs et fort peu difficile; c'est pourquoi nous laissons au lecteur le soin de combler par lui-même cette petite lacune tout en charmant ses loisirs.

La classification elle-même des différentes religions qui ont existé depuis le commencement du monde présente une très grande difficulté; elle est même impossible, si l'on se place au point de vue de la certitude absolue, par la bonne raison que nous manquons complètement de documents historiques. Ce serait pourtant la seule véritable et absolument certaine, rangeant historiquement toutes les religions d'après leur génération propre et leur corruption les unes par les autres.

La Genèse nous indique bien quelque peu la marche qu'ont suivie les croyances primitives mais elle est loin de tout dire. Sa grande et unique préoccupation était de nous faire connaître l'histoire du peuple hébreux, elle ne parle des autres qu'en passant, et dans la seule mesure où le récit biblique en atteste le besoin. La vraie méthode qui consisterait à les ranger historiquement d'après leur génération et leur corruption n'est pas possible. L'insuffisance des données positives sur les temps préhistoriques et même historiques nous le prouve. Qu'il y ait eu une "loi logique" dans le développement des religions, personne n'en doute. Mais la grande difficulté est précisément de découvrir cette loi.

C'est ce qui a donné lieu à une foule de systèmes; on en a fait de toutes sortes, quelques-uns assez bons, d'autres au moins médiocres, et d'autres absolument nuls. Au nombre de ces derniers se trouve le fameux système des rationalistes qui, se plaçant au seul point de vue physiologique, en arrivent à une classification aussi arbitraire qu'insoutenable. A supposer même absolument certaine leur hypothèse sur l'évolution de l'homme d'abord simple brute et passant de cet état inférieur à l'état d'homme, il est absurde de soutenir, comme ils le font, la rationabilité progressive dans l'homme, comme si en pareille matière ce n'était pas tout ou rien, comme si le fait du changement des formes n'était pas un fait instantané. Il ne peut y avoir d'état mitoyen, c'est tout l'un ou tout l'autre. Le jour ou notre majestueux ancêtre est devenu homme il a cessé d'être bête. Que le çerveau de cet homme primitif fût plus lourd que le nôtre, que sa nature d'homme fut moins affinée et moins subtile et que son intelligence fut bien plus obnubilée et moins puissante que la nôtre, tout cela est fort possible, mais ce n'est plus la question de l'âme qui est en jeu, c'est la question de mécanisme et d'arrangement de la matière. Si ce n'est que cela nous serons parfaitement d'accord, sur la question évolutioniste, bien que nous rejetions comme insuffisant leur système de classification qui n'a que la physiologie pour base.

Une autre théorie, également insuffisante, mais non sans valeur, est la théorie qui se place au point de vue géographique. Il est absolument hors de doute qu'en religion, comme en tout le reste, l'homme subit fatalement et souvent dans une très grande mesure "l'influence du milieu". Les habitants du Gange n'auraient jamais été les adorateurs de ce fleuve, s'ils n'avaient habité ses rives. L'Egypte n'aurait jamais adoré le crocodile, si ce monstre horrible n'eût fréquenté les bords du Nil. Il est également incontestable que le climat influe beaucoup sur le caractère et sur les mœurs. Cependant ce ne sont là que des influences accidentelles et par le fait insuffisantes à servir de base à une classification complète; non, il faut pour cela quelque chose d'essentiel et de commun à toutes les religions. Où trouverons-nous ce *principe commun*, ce point capital qui puisse servir de mesure à nos appréciations et devenir la base même de notre classification? Je n'en vois pas d'autre que celui-ci: se mettre en présence de toutes les religions, et se demander quelle est la "notion" de cha-

cune concernant la divinité. D'après notre principe, si nous pouvons arriver à découvrir sur ce point une notion commune, nous nous en servirons comme base et comme point de départ. Or le principe commun ou la notion capitale, comme nous l'avons vu, c'est la grande notion monothéiste plus ou moins intacte même dans le polythéisme Grec et Romain chez qui l'on trouve non pas un Dieu unique, mais un dieu supérieur à tous les dieux, un Jupiter quelconque père et maître de tous les dieux.

Si nous posons, à la base de l'humanité, l'hypothèse monothéiste, nous sommes amenés par la force des choses à conclure que l'histoire de l'homme a été marquée par un double mouvement : l'un, de digression c'est-à-dire d'éloignement de l'idée primitive ; l'autre, de régression c'est-à-dire de retour à cette même idée, à cette même notion pure et parfaite de la divinité.

(a) MOUVEMENT DE DIGRESSION

Quant au mouvement préhistorique rapide et profond, qui amena Dieu jusqu'à se repentir d'avoir créé l'homme, ce mouvement nous échappe et il ne nous reste absolument rien qui puisse nous servir de document pour expliquer scientifiquement cette première phase de décadence et de dégradation. Cependant nous pouvons remarquer que parmi les reproches que Jéhovah adresse à l'homme il n'y en a pas un seul qui l'accuse d'idolatrie. Il dit bien que l'homme est devenu charnel, mais il semble qu'avant le déluge l'idolatrie n'est pas apparue sur la terre, et que l'homme, soit parce qu'il était plus proche de la révélation, soit parce qu'il était moins dégradé, avait du moins conservé intacte jusque-là sa notion du vrai Dieu, ce souvenir de la révélation. Voilà la seule donnée historique que nous ayons, et au point de vue purement scientifique cette notion même perd beaucoup de sa valeur, parce qu'elle parle d'événements du passé et par conséquent de choses qu'elle n'a jamais vues. Cette période de décadence nous échappe, puisque nous ne saurions trouver le récit de ce travail de décomposition préhistorique dans l'histoire des peuples.

Pour ce qui concerne l'époque historique, le travail de décomposition et de décadence peut se classer comme suit: dans des vues providentielles et pour arriver à ses fins, Dieu permit qu'une partie de l'humanité *conservât intacte* au moins la notion du vrai Dieu. Une autre partie étant tombée dans la barbarie,

les notions religieuses s'effacèrent avec elle.

Il y eut une troisième catégorie intermédiaire qui a toujours eu du Dieu unique, tout-puissant, miséricordieux, rémunérateur une notion plus ou moins confuse.

Cette œuvre de décadence et de digression, s' explique d'autant mieux, que ces notions si élevées sur Dieu et sur leur destinée étaient le résultat d'un enseignement et non pas de notions qu'ils avaient acquises. C'était le fruit d'un enseignement, non celui d'une invention; en un mot, c'était un legs de famille, un héritage, un don et non un bien acquis péniblement, fruit du travail et de la méditation. On pouvait l'apprécier d'autant moins et le laisser s'altérer et se perdre d'autant plus facilement.

D'un autre côté l'homme, en se dégradant, devait réduire fatalement toutes ces vérité au niveau et à la limite de sa raison plus ou moins anéantie et dégradée. Si, selon bien des probabilités, le déluge fut une inondation locale et non cette quasi fin du monde, cette grande lessive, comme l'appelle Tertullien, dans laquelle Dieu dût laver la terre et purifier le monde; rien n'empêche que ce triple stade que nous constatons après le déluge ne se trouvât également à la période antédiluvienne.

Lorsque nous lisons ce passage où Dieu se repentit d'avoir créé l'homme et résolut presque de l'anéantir, lorsque nous voyons Noé avertir cette race égarée et déjà sur la pente de l'idolatrie, il ne faudrait reconnaître dans cette race égarée que le Patriarche rappelle au devoir par ordre de Dieu, que cette dernière partie de l'humanité qui, bien que déjà pervertie, n'a pas encore perdu la notion de Dieu. Ce serait cette race située au berceau du genre humain qui, placée sur le théâtre même de tous les grands événements passés, aurait seule échappé au naufrage idolatrique et que Dieu aurait maintenue dans le devoir par le déluge et par le choix de Noé, comme il se verra plus tard obligé de recourir non à une destruction, mais à un choix analogue dans la personne d'Abraham pour le même but et dans la même pensée. Mais alors les mots, *toute la terre, humanité entière* etc.... ne seraient plus employés que dans un sens absolument restreint, comme on le rencontre plus d'une fois dans la Bible; ce ne serait pas le seul exemple qu'en fournissent les Saints Livres. Après le déluge il était quasi impossible que les enfants de Sem, de Cham et de Japhet de nouveau dispersés et se trouvant désormais dans les mê-

mes conditions que leurs ancêtres antédiluviens, ne retombassent pas ainsi rapidement dans la dégradation et finalement dans l'idolatrie, et Dieu aurait sauvé la vérité d'un second naufrage en choisissant une fois pour toutes Abraham et sa race pour en être les gardiens et les dépositaires jusqu'à la venue de Celui qui devait racheter le monde et sauver l'humanité.

(b) MOUVEMENT DE REGRESSION

L'homme est un être perfectible ; même après les plus lourdes chutes et la dégradation la plus complète, il etait capable de régression et de relèvement : régression sans doute plus ou moins lente ; car l'homme, laissé à lui-même, est bien plus rapide dans la chûte que dans le retour. Il en fut des Sociétés déchues comme des individus. Je les comparerais volontiers aux hommes pauvres. Parmi ces casseurs de pierre, dans la classe illetrée et pauvre, il se rencontre toujours des individus qui, à force d'énergie et de constance, finissent par échapper au naufrage commun et par faire fortune. D'autres moins heureux atteindront la médiocrité, et d'autres enfin resteront plus ou moins portefaix ou casseurs de pierre. Sans doute il ne faut pas prendre cela à la lettre, mais l'entendre d'une façon générale ; car on rencontre des exceptions. Nous en avons comme preuve incontestable, ceux qui sont demeurés dans la barbarie jusqu'a nos jours, ou ceux qui y retournent. Mais en règle générale, et c'est un fait historique, il y eut dans l'humanité un mouvement de régression ou de retour lent, mais constant et procédant de la perfectibilité de l'homme constitué en société. Rome a été fondée sur le brigandage et cimentée par le fratricide, et c'est pourtant de ces enleveurs de femmes et de ce ramassis de voyous que sont sortis le Sénat et la grande nation. Le travail de tout peuple consiste à développer d'abord sa diplomatie et son commerce, jusqu'à ce qu'il arrive à l'opulence ou du moins au bien être et, par ce dernier, à la littérature, aux arts, à la philosophie, en un mot à la haute civilisation. Il suffit d'étudier l'histoire des peuples anciens pour nous convaincre qu'ils en étaient là. Ce serait en effet se tromper grandement que de prendre les peuples anciens pour des peuples non civilisés.

Un fait historique, non moins incontestable et d'une importance capitale dans la question qui nous occupe, c'est que *paral-*

lèlement au développement intellectuel amené par les civilisations Egyptienne, assyrienne, grecque, indoue, chinoise etc... l'idée de la divinité s'épura peu à peu. Certains esprits même, comme les grands philosophes d'Athènes et de Rome, arrivèrent à une connaissance de Dieu qui étonne et ne pouvait réellement être agrandie que par la révélation chrétienne. Il est bon de remarquer toutefois que ce grand mouvement régressif n'est pas toujours absolument en rapport avec la civilisation. Il y a là sans doute une ordonnance providentielle. Ce qui n'est pas moins admirable ni moins providentiel, c'est de voir qu'après sa chute Dieu laisse en quelque sorte l'humanité se relever elle-même. Il lui laisse faire tout ce qu'elle peut faire avant de lui tendre la main pour lui venir en aide. Il la laisse faire un grand effort et lorsqu'il voit qu'elle est à bout de force, qu'elle a fait tout ce qui est en son pouvoir et qu'elle ne peut pas monter plus haut, alors satisfait de son énergie Dieu lui vient en aide et lui donne sa liberté dans la personne de son propre Fils.

Si nous considérons attentivement l'histoire de l'humanité de ce temps, nous verrons que Jésus-Christ se manifeste aux nations alors que chacune d'elles a fait tout ce qu'elle a pu pour arriver à la vraie notion de Dieu. C'est l'empire d'Alexandre, puis la conquête Romaine qui ont imposé la civilisation au monde—Après l'empire d'Alexandre et la conquête Romaine, le mouvement régressif avait atteint l'extrême limite de la puissance humaine dans les grands génies de l'antiquité. D'un autre côté *l'humanité* entière était fatiguée. Cette lumière même lui révélait son impuissance et lui faisait appeler un libérateur. Alors satisfait d'avoir montré à l'homme d'un côté, sa grandeur, de l'autre sa bassesse, d'un côté sa sublimité, de l'autre, son néant, Dieu se souvint enfin de ses promesses et lui envoya le Rédempteur. "Et Verbum caro factum habitavit in nobis".—

Si nous voulions faire un tableau synoptique des grandes formes religieuses qui, depuis le monothéisme primitif jusqu'au christianisme contemporain, se sont partagé le monde, nous pourrions procéder comme il suit. Avant le déluge, le monothéisme conservé par tous les patriarches mentionnés dans l'Ecriture jusqu'à Noé ; que même à cette époque, une partie de l'humanité fut Polythéiste ou Fétichiste, c'est possible, l'Ecriture ne nous en dit rien. Après le déluge, le monothéisme, conservé par Abraham, le ju-

daïsme, Moïse, les juges, et la dynastie des rois, se prolongent jusqu'à Jésus-Christ. A côté du judaïsme et se dévelôppant parallèlement à lui nous rencontrons les deux grandes formes religieuses de le Perse et de la Chine.

En Perse, c'est la religion formée ou plutôt réformée par Zoroastre (XVè siècle av. Jésus-Christ) et connue sous le nom de Brahmanisme, plus tard modifiée par Boud lha (quatre cents ans avant l'ère chrétienne.)

En Chine la Religion de Confucius est la religion de l'Etat et des grands— ; celle du peuple est la religion appelée Tao-Tsée fondée par le philosophe Lao-Tseu six cents ans avant Jésus-Christ. Vient enfin le Bouddhisme qui est assez florissant en Chine.

APRES LA VENUE DU CHRIST.

Il y a le Christianisme qui se divise en catholicisme-Schisme et protestantisme. Après le Christianisme vient le Mahométisme qui, à un moment donné, a failli envahir le monde. Le Mahométisme ou Islamisme se divise en quatre sectes principales, celles des Sumites, des Schyites, des Donses et des Ismaëliens.

Vient enfin le Paganisme ou Fétichisme de toutes les races barbares.

3o VALEUR DE LA FORME RELIGIEUSE.

Remarquons tout d'abord que cette thèse a déjà été prouvée par le fait même de l'analyse que nous avons faite du sentiment religieux, dans laquelle nous avons vu clairement que l'essence même de ce sentiment et par suite de toute forme religieuse quelle qu'elle soit, est et ne peut être que l'élément "supra-rationnel".

Comme c'est précisément ici la grande thèse que les rationalistes considèrent comme capitale dans la question religieuse et dont ils ont fait leur grand cheval de bataille, il ne sera pas inutile de la reprendre au point de vue tout spécial où ils se placent.

Que la religion soit nécessaire à l'homme, le rationalisme nous le concède ; mais que cette religion soit essentiellement supra rationnelle, basée sur la surnature, voilà ce qu'ils n'admettront jamais. Que les peuples aient voulu une religion qui les "mit en rapport avec l'inconnu, ils vous le concèdent, que tous les peuples jusqu'à nos jours, n'aient cherché que du mystérieux caché dépassant la raison, que ceux-là même qui ont rendu un culte au

soleil, à la nature, ne l'aient fait que parce que leurs phénomènes les dépassaient et étaient pour eux des mystères, ils nous le concèdent encore. Mais, diront-ils; que pouvez-vous en conclure? L'existence du surnaturel? Sa nécessité? Il n'y a jamais de nécessaire que les essences. Or l'essence ne *varie* pas. Votre surnaturel religieux ne prouve donc pas. Comment voulez-vous qu'il prouve? Il varie à l'infini.

A cette objection je réponds: le surnaturel varie en ce qu'il a d'accidentel, mais jamais en ce qu'il a d'essentiel. Et voilà pourquoi, sous ses mille aspects excessivement mobiles et changeants, il y a une chose "qui ne change pas", c'est le surnaturel lui-même" qui est et qui reste toujours le même, en dépit de toutes ces variations accidentelles et de ces changements sans fin. Voilà le fait qu'il s'agit de démontrer et de maintenir. Pourquoi l'a t-on mis en question? Le voici: les rationalistes se sont joué un mauvais tour, en concédant que le fait d'une religion est une chose capitale, essentielle à l'esprit humain; or l'essence même du fait religieux étant le surnaturel, si la religion est essentielle à l'homme comment le surnaturel pourrait-il ne pas l'être également? Les voilà dans une impasse; obligés ou de se contredire en niant la nécessité des faits, ou de se rendre à l'évidence en admettant le surnaturel; or ne voulant ni de l'un ni de l'autre, ils ont cherché un moyen terme qui leur permit à la fois d'éviter les deux. Ce moyen terme ils ont prétendu l'avoir trouvé dans cette fameuse objection qui repose sur une équivoque et qu'ils nous montrent grosse comme une montagne. La preuve, disent-ils de la non nécessité des formes, c'est leur multiplicité même. Elles sont multiples, donc périssables et changeantes.

Que répondre à cela? Tout simplement que la question n'est pas du tout de savoir si "les formes" en tant que telle forme prise à part, sont nécessaires puisque ce n'est là que le côté accidentel de toute forme religieuse, mais bien s'il n'existe pas sous toutes ces variations accidentelles, périssables, *une forme commune*, essentielle, toujours la même; ou mieux encore, la question n'est pas du tout de savoir si telle forme religieuse est essentielle ou nécessaire, mais de savoir si "Le sentiment religieux a besoin d'une forme religieuse, s'il a de fait une forme positive qui lui corresponde." A cette question nous répondrons affirmativement. Cette forme essentielle, toujours la même, nous la retrou-

vous partout, dans toutes les religions, et elle consiste précisément dans "les données qui, sous chaque forme religieuse, sont placées en dehors de la science et de la raison". Ce qui veut dire que, n'en déplaise aux rationnalistes, on ne sera jamais religieux dans les "limites" de la science et de la raison, quelque soit d'ailleurs le niveau de l'intelligence ou le degré de la civilisation.

Il y aura toujours une forme "positive" extra-rationnelle par laquelle le sentiment religieux continuera de se manifester à travers les mondes et les siècles.

Nous allons appuyer cette assertion sur une triple preuve :

1o Preuve psychologique ;

2o Preuve historique ;

3o Preuve expérimentale.

1o PREUVE PSYCHOLOGIQUE.

La forme ou le fait religieux n'est que l'expression variée du sentiment qui lui correspond.

Ce sentiment, sous les deux formes de croyance et d'espérance, a son origine dans la nature même de nos facultés supérieures, intelligence et volonté, esprit et cœur, qui tous deux jouissent, quant à leur objet, d'une certaine infinité : "Habent quamdam infinitatem", dit St. Thomas.

N'en déplaise aux matérialistes et aux positivistes, nous ne sommes pas de ceux qui ne vivent que de pain. On peut rassasier la bête avec du pain, l'homme charnel en lui donnant, comme aux Romains, du pain et des jeux, panem et circenses. Mais qu'est-ce qui rassasiera l'homme *spirituel* qui a faim et soif de vérité et d'immortalité, l'homme qui est épris de la passion du beau, du grand, de l'infini et du divin ? Les choses finies comme richesses, joie, puissance, gloire, science, et même vertu, pourront-elles le rassasier ? Il vaudrait autant dire qu'on soulage un malade ou un crucifié en jouant la comédie devant lui. Non, l'infini seul peut l'apaiser ; et si on ne peut lui donner l'infini, il est mieux de le laisser tout entier à sa douleur et de respecter ses souffrances ; ce serait augmenter son tourment que de mêler des rires à ses pleurs. Qui n'a pas senti, à certaines heures, cette faim sublime n'est pas né à la vie de l'homme ; il n'est pas de ceux qui crient avec l'apôtre : Cupio dissolvi et esse cum Christo. Pour-

quoi ce "Cupio dissolvi"? Quia mihi mundus crucifixus est et ego mundo, parce que autant le monde m'est à charge par ses étourderies et ses bases jouissances, autant je le fatigue moi-même par mes austérités et mes tristesses; en un mot, parce que je suis mort au monde et que le monde ne trouve pas son plaisir d'habiter avec les morts.

Il n'est pas nécessaire d'être observateur, pour s'être rendu compte de cette maladie sacrée qui tourmente notre humanité, et que l'on est impuissant à guérir en lui disant: le ciel n'est pas fait pour toi, habitante de la terre, tu es faite pour elle. On a eu beau matérialiser son esprit et mettre un voile sur ses yeux pour l'empêcher de regarder le ciel, notre humanité toujours tourmentée par le surnaturel et éprise du divin, s'est écriée comme jadis un illustre poëte: (1)

"Je ne puis; malgré moi l'infini me tourmente,
Et, quoiqu'on en ait dit, ma raison s'épouvante
De ne pas le comprendre et pourtant de le voir."

Il est évident que ce besoin de l'infini tient au plus intime de notre être. Quoiqu'on fasse l'humanité, poussée par un besoin irrésistible, ira toujours demander au surnaturel et à la religion la solution des grands problèmes de sa destinée.—

2o PREUVE HISTORIQUE—

A. POINT DE VUE SOCIAL.

(a) La "coexistence" de formes religieuses supra-rationnelles et de formes scientifiques chez les peuples les plus civilisés, est une preuve qu'elles peuvent vivre en parfaite harmonie sans s'absorber ou se nuire. Chez les Grecs, à côté de la plus haute philosophie on constate une religion surnaturelle mais absurde et cependant pratiquée par une race intelligente et éclairée; ce fait prouve que le peuple ne saurait se passer de religion si absurde soit-elle. La nation est religieuse; elle ne saurait être seulement philosophique.

(b) La seconde preuve qui confirme cette dernière affirmation, c'est précisément "cette répulsion" de la partie la plus religieuse de l'humanité contre le dogmatisme scientifique, toutes les fois que celui-ci a menacé d'accaparer l'élément vital de la reli-

(1) Alfred de Musset.

gion. C'est un fait de tous les siècles ; aujourd'hui, comme dans le passé, l'élément religieux manifeste la plus grande répulsion pour le dogmatisme scientifique lorsqu'il se pose en révélateur et menace d'absorber l'élément surnaturel ou divin.

Pourquoi les Grecs ont-ils condamné Socrate à boire la ciguë sinon parce qu'on l'accusait d'avoir blasphémé les dieux. Au moyen-âge, la philosophie arabe, si florissante à Cordoue et à Bagdad, inspira aux dévots du Coran la plus grande terreur et la plus grande haine. Dans la crainte de quelqu'empiétement, ils ne cessèrent de lui faire une guerre acharnée. On rapporte même qu'Averroès leur plus grand philosophe, pour protester de sa foi, fut condamné par le calife Almanzar à s'agenouiller à la porte de la grande mosquée de Cordoue pour y recevoir, à la sortie de la foule, les crachats de tous les fidèles sectateurs de l'Islam.

(c) Enfin la preuve la plus éclatante que la philosophie est impuissante à satisfaire l'idée religieuse et à renverser le supra-rationnel, c'est la victoire du christianisme sur la philosophie, en plein milieu de la plus haute civilisation, immédiatement après la plus brillante explosion philosophique qui ait jamais illuminé le monde. Lequel des deux l'a emporté, de cette brillante sagesse ou de l'austère folie de la croix? J'aurais compris sa victoire si elle avait, comme le paganisme, proné l'insubordination et le libertinage. Mais lorsque je la vois se dresser devant l'humanité et *marcher à l'encontre* de tout ce qui touche le plus aux instincts et au cœur de l'homme, prêchant l'humilité à l'orgueilleux, la continence au libertin et les souffrancee au jouisseur, j'avoue que son œuvre me dépasse et que je n'y comprends plus rien.

B. POINT DE VUE INDIVIDUEL.

(a) Certains rationalistes disent : si de fait nous rencontrons dans la société la coexistence de la science et de la foi, cette coexistence ne saurait se rencontrer dans le même individu. Pour que votre argument prouve il ne vous suffit pas d'avoir montré dans la société ou dans la masse des individus, des croyants à côté d' incroyants, des rêveurs à côté de réels savants, l'école des savants à côté de toute cette classe des petits et des faibles, de femmes et d'enfants ; il faudrait nous montrer que dans le *même individu* la foi et la science peuvent grandir ensemble, se

prêter un mutuel appui et n'être pas, comme on le constate, deux formes dont l'une ne saurait grandir qu'au détriment de l'autre. Cette objection contredit l'histoire.

On n'y rencontre pas un homme de génie qui se soit posé en rationaliste, en incroyant. Dans toutes les intelligences d'élite le sentiment religieux a grandi avec les connaissances scientifiques. Que faut-il en conclure sinon que tout au moins ces deux grandes formes scientifique et religieuse ne sont pas *incompatibles?* Le génie et l'athéisme s'excluent ; c'est pourquoi l'homme de génie ne saurait être athée.

Les Jean Chrysostome, les Basile et tous les Pères, oracles de l'Eglise et de leur siècle, savants intrépides, caractères si fortement trempés, ont fait de la vérité et de la vertu, de la religion et de la science, le double élément de leur sanctification et de leur grandeur ! Les Archimède, les Euclide, les Démosthène, les Socrate, les Platon, les Aristote, n'ont-ils pas été à la fois les génies de leur époque et des hommes profondément religieux, donnant ainsi un égal démenti à l'affirmation des rationalistes ? Euler le plus grand mathématicien de son siècle et le célèbre naturaliste Linné n'ont-ils pas uni la science à la conviction religieuse la plus avouée et la plus intense? Copernic, Galilée, Képler, Newton, Descartes, Leibnitz, Pascal, Bacon, Herschel, Volta, Faradez, Cuvier, Ampère, Cauchy, Biot, Quatrefage, Pasteur, Edison, Franklin et tant d'autres, n'ont ils pas été des croyants ?

Dira-t-on que ces hommes n'avaient pas une intelligence assez forte et un jugement assez sûr pour apprécier à leur juste valeur les arguments que l'athéisme leur présentait ?

Dès lors, de quel droit les rationalistes disent-ils : la science, c'est nous ? Où sont leurs savants de premier ordre ? Sans doute ils comptent dans leurs rangs de belles intelligences dont les découvertes font honneur à la science, mais ne leur serait-il pas difficile de nous donner les noms de génies tels que ceux que nous avons mentionnés ?

3o PREUVE D'EXPERIENCE.

L'expérience vient à notre aide et nous démontre l'impossibilité d'une religion dans les seules limites de la raison.

Il y a déjà longtemps que l'impuissance du rationalisme, à cet endroit, a fait ses preuves. Dans l'antiquité nous remarquons

deux grandes tentatives. L'une avait pour but, non pas d'enlever complètement à la religion son élément surnaturel, (elle considérait la chose impossible), mais de la rationaliser dans la mesure du possible. L'autre visait plus loin et voulait, comme les libres penseurs du dix-neuvième siècle, en supprimer la forme surnaturelle et la rendre purement scientifique.

La première fut celle des néoplatoniciens d'Alexandrie.

Quelques philosophes Juifs d'Alexandrie, très versés dans la connaissance de la philosophie grecque si répandue alors en Egypte, grâce à l'influence de cette Cité alors capitale du monde Hellénique, tentèrent d'harmoniser les dogmes judaïques avec la philosophie de Platon. Cette entreprise qui échoua complètement n'en fut pas moins la plus gigantesque et la plus habilement conduite contre le surnaturel.

L'école d'Alexandrie avait d'abord réussi à réunir dans un vaste éclectisme toutes les doctrines de spiritualisme et de morale élevée qu'avait produites la science grecque. "La subtile dialectique de l'école d'Elée, la Théodicée de Platon moins nuageuse et plus accessible à l'intelligence humaine, la métaphysique solide et raisonnée d'Aristote, toutes ces formes diverses de la pensée grecque, parties d'une inspiration commune vers l'infini mais longtemps séparées par des querelles d'école, Plotin et ses disciples avaient entrepris de les pacifier par une ingénieuse conciliation. Ils avaient poursuivi cette tentative de paix à tous les degrés de la science depuis l'analyse des facultés de l'âme jusqu'à la description de la nature de Dieu. Leur Dieu triple et un, pâle contrefaçon de la Trinité chrétienne, résumait dans sa multiple nature les trois formes que la Grèce avait fait prendre à l'idée de Dieu, l'abstraite unité de Parménide, le Démiurge de Timée et le moteur immobile du philosophe de Stagyre. A l'ombre de cette union plus nominale que réelle, les diverses sectes philosophiques avaient momentanément posé les armes; et bientôt réunies plus efficacement encore par une haine commune, elles avaient tourné contre le christianisme vainqueur leurs forces trop longtemps épuisées par des luttes intestines."

Leur plan était de réunir toutes les religions en une seule et de faire dans le domaine du surnaturel ce qui leur avait si bien réussi dans le domaine de la raison. Mais si leur tentative réussit en philosophie, elle échoua complètement en Religion.

Vers la même époque, Julien l'Apostat tentait mais sans résultat, la *restauration* du paganisme expirant, en en chassant la plupart des dieux, et en le renfermant dans les strictes limites de la raison.

Les rationalistes contemporains ont-ils mieux réussi? Parmi les nombreux inaugurateurs de religions philosophiques, il nous suffit de citer les noms de Jules Simon, Kant, Hegel, Auguste Comte et son fervent disciple Littré, pour rappeler autant de tentatives malheureuses qui, comme tant d'autres de ce genre, devaient aboutir à l'avortement et au ridicule. Ces auteurs ont fait preuve de talent; c'est tout ce qu'ils voulaient d'ailleurs, et tout ce qu'on pouvait attendre d'eux. Quant aux résultats pratiques, ils ont été nuls.

CHAPITRE II

LE SURNATUREL

L'analyse du sentiment religieux et de la forme positive qui lui correspond nous a fait découvrir l'existence d'un supra-rationnel au moins relatif. Quelle conséquence nécessaire peut-on en tirer en faveur du surnaturel absolu? Si nous nous plaçons au seul point de vue de la raison, nous n'en pouvons tirer aucune. Car, en ne tenant pas compte de la révélation, l'intelligence humaine pourra toujours rejeter l'existence d'un ordre surnaturel absolu, qui est le seul vrai, puisque le surnaturel relatif, n'étant que pure nature, ne devient surnature que par comparaison avec ce qui lui est inférieur. Les rationalistes pourront dire: Le sentiment religieux existe, la cause de son existence a été jusqu'ici le surnaturel, c'est-à dire quelque chose qui nous dépasse, nous l'admettons comme vous, mais ce que nous affirmons de plus, c'est que, cette cause ou ce prétendu surnaturel disparaissant, le sentiment religieux qui en découle, en dépend et en vit, disparaîtra également; car l'effet n'existe pas sans la cause dont il dépent.

Ainsi ne pouvant rien contre le sentiment religieux dans son passé, les rationalistes pourront toujours prophétiser contre son avenir. L'avenir est assurément très incertain, et quand on a le passé contre soi, on a lieu de craindre qu'il en soit de même pour l'avenir.

Quand on a vécu durant des siècles dans une lutte continuelle avec le temps, la science et la liberté, quand la science

et la liberté ont tout tenté, quand les dynasties ont succédé aux dynasties, les civilisations aux civilisations, sans jamais parvenir non-seulement à détruire, mais à amoindrir, si peu que ce soit, le surnaturel vrai et même diabolique, il y a bien des chances pour qu'à l'avenir la science, la liberté et la civilisation n'aient pas plus de succès que par le passé.

Nous devons toutefois rendre justice aux rationalistes contemporains qui n'agissent plus comme les rationalistes d'il y a cinquante ans ; la tactique de ces derniers était de nier le surnaturel a priori. Il n'y avait rien à faire avec ces fanatiques ridicules.

En effet, étant données les manifestations surnaturelles même diaboliques du paganisme ancien et moderne, étant donné que nous vivons en plein surnaturel et que nous rencontrons chaque jour des phénomènes prodigieux qui nous dépassent, n'est-ce pas abdiquer la raison que de nier même l'existence de ces phénomènes ?

Les rationalistes actuels ont au moins la franchise et le bon sens de les accepter. Remarquant ce fait indéniable d'une tendance instinctive et nécessaire de l'homme vers un ordre de choses plus élevé et en dehors des lois de la nature—puisque dès qu'il a pu analyser le phénomène et le faire entrer dans les lois naturelles, il l'a toujours quitté pour porter ailleurs ses adorations et reculer le problème au lieu de le supprimer,—remarquant que l'objet unique, constant et essentiel du sens religieux est le surnaturel, loin de rejeter ce surnaturel et de le nier à priori, comme les rationalistes du 18ème siècle qui rejetaient sans examen l'objet propre d'un instinct appartenant à la conscience humaine, ils ont la loyauté d'avouer que ce fait mérite l'attention d'un sérieux examen. Nous leur en savons gré.

Sans avoir amené l'intelligence à admettre le surnaturel absolu, nous l'avons du moins amenée à constater l'existence de quelque chose qui nous dépasse et d'un instinct inné de l'homme correspondant à ce quelque chose. En d'autres termes nous avons établi l'existence d'un surnaturel quelconque comme fait constitutif et essentiel de toute religion et conséquemment de l'instinct inné de l'homme qui y correspond. Avant d'aller plus loin et d'établir l'existence du surnaturel absolu qui est le surnaturel

vrai, il faut d'abord que nous sachions au juste ce que nous entendons par ce mot surnaturel vrai ou absolu.

Le surnaturel est tout simplement, comme le mot l'indique, ce qui est audessus de toute nature, c'est-à-dire audessus de tout ce qui est créé ou créable. En un mot le surnaturel c'est Dieu.

Qu'est-ce que l'ordre surnaturel? L'ordre en général se compose de trois éléments : d'une fin à laquelle sont ordonnés tous les êtres que renferme cet ordre et vers laquelle ils tendent, des moyens requis pour aller à cette fin c'est-à-dire des moyens qui lui sont proportionnés, enfin d'un agent qui pousse à cette fin. C'est le phénomène que nous offre sans cesse la nature. Composée de tout l'ensemble des êtres, elles les contient tous en elle, disposés dans une merveilleuse harmonie comme une armée rangée en bataille où chaque soldat a sa place et concourt au but déterminé, à la victoire. Elle marche donc sans cesse, elle agit, elle mène chacun des êtres créés à sa fin respective, douée qu'elle est de moyens qui lui sont fournis par la cause première ou moteur immobile, lequel la meut suivant les lois qu'il lui a assignées. Dieu est à lui seul tout un Ordre, mais il lui a plu, dans un acte d'amour incompréhensible autant qu'infini, d'élever l'homme jusqu'à lui et de l'établir dans une condition infiniment supérieure à sa condition purement naturelle ; il a plu à Dieu de faire de l'homme un Dieu, de le faire participer à sa propre essence surnaturelle, infinie, de lui communiquer sa propre vie et ses propres perfections divines et infinies, en un mot il lui a plu d'être lui-même la fin surnaturelle de l'homme, en sorte que la fin de l'homme est devenue la fin d'un Dieu, il lui a plu d'être lui-même le *moyen* pour nous conduire à cette fin surnaturelle, infinie, qui nous dépasse, il lui a plu enfin d'être lui-même l'agent principal, de prêter à l'homme son *concours* efficace, de *s'ajouter* lui-même à notre intelligence humaine et de la conduire par ses propres lumières divines et infinies, de s'ajouter à l'énergie humaine par sa propre énergie, à la *nature* humaine par sa nature même.

Le surnaturel c'est Dieu dans son existence propre. L'ordre surnaturel est le mystère de la vie intime de Dieu et l'ensemble des créatures intelligentes qu'il a appelées à jouir de ce mystère, à partager son propre mode de vivre, à jouir de sa vie divine et de ses étreintes amoureuses et infinies. L'ordre surnaturel n'est

donc pas autre chose que Dieu "en lui-même" et Dieu dans les créatures comme il est "en lui-même".

"L'ordre surnaturel, dit le Père Monsabré, c'est un ordre élevé audessus de toute nature créée ou créable, un ordre dont est exclue toute créature qui n'a pour se mouvoir que des forces natives quelque soit d'ailleurs l'éminence de sa perfection, un ordre dans lequel la créature est appelée à une union tellement prochaine et immédiate avec Dieu qu'elle a *besoin*, pour y arriver, de participer au mode d'opérer de Dieu même, de *communier* à la nature de Dieu sans pourtant être cette nature, d'être *déifiée* en quelque sorte, sans cesser d'être finie ; choses qui ne se peuvent *obtenir* que moyennant l'initiative d'une action souveraine et maîtresse de toute perfection".

Il est évident que nous ne pouvons placer dans l'ordre surnaturel que Dieu seul. Les êtres intelligents n'en font partie qu'*accidentellement* et dans le sens que nous avons expliqué.

Les anges et les démons, malgré leur nature si élevée, ne pouvaient régulièrement en faire partie ; ils en étaient exclus comme nous par la raison qu'ils ne sont après tout que des créatures, et par le fait même des êtres limités et finis. Pour nous élever jusqu'à lui et nous faire participer à sa propre vie infinie et divine, il a fallu que la Toute Puissance même s'abaissât jusqu'à nous, qu'elle nous saisît et nous transportât jusqu'aux soumets inaccessibles de son infinité.

Il s'en suit que l'ordre surnaturel est un don purement gratuit ; il est l'effet d'une gracieuseté vraiment digne de Dieu. Dieu n'était nullement tenu de nous y faire participer. Affirmer néanmoins que Dieu ne doit rien à l'homme serait une erreur : car étant donné que Dieu nous a créés, il est tenu de combler nos facultés naturelles, et doit à l'homme, quoique librement créé, tout ce qui le constitue dans son essence. Le décret libre de l'existence une fois porté, c'est comme une dette à payer, une nécessité à remplir ; parce que Dieu ne peut pas plus créer l'homme sans lui donner ce qui constitue *l'idée* ou l'essence de l'homme, qu'il ne peut créer un cercle, le privant de la forme circulaire. On comprend ainsi en quel sens ce qui est proprement naturel, est métaphysiquement nécessaire, considéré dans l'essence même des choses.

On comprend également qu'*audelà* de ces conditions consti-

tutives et essentielles, Dieu ne doit rien à l'être qu'il crée. Si sous l'impulsion de sa bonté libre, Dieu dépasse la dette de la création et, se servant à son gré de sa toute puissance, il donne à l'homme ce que l'homme n'a pas, ce qui ne lui est pas dû, ce qui surpasse infiniment toutes les forces et toutes les exigences de sa nature, il ne *contredit* aucun ordre, mais il en *produit un nouveau qui se lie au premier.*

Cet ordre nouveau est l'ordre surnaturel qui produit en nous cette *union* intime avec Dieu, non pas tel que nous pouvons le connaître par notre raison naturelle, mais "tel qu'il est en lui-même".

C'est précisément parce qu'ils n'ont pas cette juste notion de l'ordre surnaturel que les philosophes sont naturellement portés à nier son existence. Ils croient que nous entendons faire de la nature humaine une nature surnaturelle, ce qui est contradictoire dans les termes. Dieu seul et encore non pas en lui-même mais uniquement par rapport aux créatures, peut s'appeler l'être substantiellement surnaturel, comme on le nomme parfois dans le langage de l'Ecole; parce que seul il dépasse infiniment toutes les natures créées ou créables.

Ou bien, ignorant toujours ce que nous entendons par ordre surnaturel, ils croient que nous prenons pour surnaturelles des causes créés, mais qui nous dépassent.

C'est pourquoi quand les positivistes qui ne se donnent même pas la peine de chercher et de se poser la grave question de l'audelà parce que, disent-ils, supposé qu'il existe, nous n'y pouvons atteindre, puis les matérialistes qui nient carrément son existence, et le regardent comme impossible, enfin les subjectivistes allemands, Kant, Schelling, Hégel et tant d'autres qui ne croient qu'à eux mêmes s'ils y croient, quand tous ces philosophes affirment qu'il n'y a pas d'ordre surnaturel, il suffit de leur répondre ou qu'ils ignorent complètement ce que le catholique entend par surnaturel, ou qu'ils lui prêtent gratuitement une double absurdité, celle d'admettre une *nature* surnaturelle, ou de confondre et de prendre pour cause surnaturelle, toute cause créée qui le dépasse. Vraiment ce serait nous croire trop naïfs que de vouloir nous faire confondre une cause supérieure mais créée avec le surnaturel proprement dit qui n'est que Dieu lui-même.

Il y a un ordre surnaturel, et cet ordre n'est rien autre que

l'essence divine. Il nous reste acquis que si Dieu existe, ce que nous entendons par ordre surnaturel existe aussi.

Mais qu'est-ce que le surnaturel? C'est la vie intime de Dieu. Comment pouvons-nous savoir que nous sommes *appelés* à participer à cette vie intime, si Dieu lui-même ne nous le *révèle?* C'est donc à Dieu qu'il appartient de nous le dire; car lui seul peut se manifester tel qu'il est. En effet moi, pauvre mortel, moi qui ne puis pas même soupçonner ce qui se passe dans l'âme de mon voisin, comment pourrais-je arriver à savoir ce qui se passe au sein même de l'infini, dans l'intime de cet être mystérieux et caché qui est Dieu?

Nous sommes amenés à la *nécessité* de poser le fait d'une *révélation* divine. Cette révélation est-elle possible? Est-elle convenable? Est-elle nécessaire? A-t-elle eu lieu? Voilà autant de questions capitales auxquelles nous sommes obligés de répondre.

Qu'est-ce que la révélation? Que signifie ce *mot* Révélation? La révélation c'est le *moyen* qui a été employé par Dieu pour nous communiquer ses propres vérités. Ce moyen consiste en ce que je pourrais appeler "le plus haut degré de l'inspiration".

L'inspiration, dans le sens large du mot, peut être définie "un instinct surnaturel". (1) Il diffère de l'instinct naturel, en ce que celui-ci est une inclination spontanée "provenant d'un principe intrinsèque à l'individu" tandis que l'inspiration reçoit cette inclination "d'un principe extrinsèque et surnaturel" c'est-à-dire de Dieu lui-même. La révélation est donc l'effet d'une des motions de Dieu sur l'homme.

Voici dans un tableau synoptique l'exposé de ces motions diverses.

---

(1) La théologie a déjà et surabondamment établi ces thèses. C'est précisément ce qui nous dispensera d'en traiter longuement.

Motion divine

- Agit sur la volonté. Cette motion sur la volonté ne nous regarde pas
- Agit sur l'intelligence
  - *Per gratiam* (passio-actio) quae fit per virtutes ; ce qui différentie essentiellement la *grâce* du *don*, c'est que l'homme y garde sa personnalité et agit par son action propre ; dans le don au contraire c'est Dieu qui agit.
  - *Per Donum* (passio) Nous nous occupons ici uniquement de la motion per donum.

Cette motion par les dons s'exerce de trois façons comme nous l'allons voir.

Par quoi se manifeste-t-elle ?
- par l'action de Dieu
- par la passion de l'homme.

A Parte Dei Actio / A parte hominis passio
- Inspiration-inspiration imparfaite-simple motion.
- Révélation, Prophétie, simple instinct.
  (Certitude) (incertitude)

Révélation Subjective

- Instinct-motion simple toujours douteuse.
- Prophétie-inspiration *imparfaite* dont le prophète ne *voit* pas toujours la portée.
- Révélation-Motion *parfaite* dont le sujet a toujours conscience, et dont il a la plus grande *certitude* vgr : In principio erat verbum etc. Evang. de St. Jean.
- Inspiration, c'est l'intermédiaire *entre la prophétie et la révélation*, d'une part, et la simple assistance, de l'autre, c'est la motion par laquelle Dieu influe sur l'écrivain biblique
- Simple assistance, action *négative* qui *empêche* que hic et nunc l'Eglise ou le pape ou un écrivain sacré se puisse tromper, c'est en cela que consiste l'infaillibilité.

La Révélation d'après les théologiens se divise

en
- Révélation *subjective*
- et
- Révélation *objective*.

La Révélation subjectivive concerne les *vérités* acquises "mais non transmises aux autres."

Dans la Révélation objective, au contraire, ce sont ces mêmes vérités, considérées non plus en tant qu'acquises; mais en tant que "*transmises* aux autres par l'auteur inspiré "

C'est uniquement de cette dernière, c'est à-dire de la révélation *objective* qu'il s'agit actuellement.

1o POSSIBILITE DE LA REVELATION.

Une chose est rendue connaissable par son être, plus une chose aura *d'être* plus elle sera *connaissable* que cela ne se réalise pas *quant à nous*, il n'en est pas moins vrai que, abstractivement parlant, plus une vérité a d'être, plus elle est grande et *élevée*, et plus aussi elle est *connaissable*. Il en est de la vérité comme de la lumière; de ce que nous ne pouvons pas regarder le soleil, est-ce à ses rayons ou à notre œil qu'il faut nous en prendre? Tant pis pour nous si nous n'avons pas un regard d'aigle, si nous n'avons à notre service qu'une intelligence malade et affaiblie que la plénitude de vérité aveugle parce qu'elle n'en saurait supporter l'éclat. Il n'en reste pas moins avéré que plus une vérité renferme d'être plus elle est connaissable, et plus elle est connaissable, plus aussi elle est *connue*. Car, qu'est-ce que la vérité? La vérité c'est "adéquatio rei et mentis". Il n'y a pas de vérité possible sans ces deux choses, sans cette *relation* entre une *réalité* d'une part et de l'autre une intelligence *adéquate* à cette réalité. Donc vous voyez que la "vérité" implique nécessairement *connaissance*, puisque la *vérité* c'est la chose en tant que *connue*. Du côté de Dieu toute chose est *connue*, et c'est précisément de cette connaissance créatrice que sont sorties toutes choses. Toute chose est vérité puisque c'est la connaissance divine elle-même qui crée la chose et, par conséquent la *mesure*.

Pour nous qui sommes *mesurés* par les choses, tout est également vérité si nous considérons les choses non comme objet *propre*, mais *adéquat* de notre intelligence. Car alors la vérité n'impliquant que "relation" à une intelligence, que cette intelligence soit *mesure* de la chose comme l'est l'intelligence divine, ou que au contraire, elle soit mesurée par la chose comme cela se passe pour notre connaissance à nous, la *relation* n'en existe pas moins des deux côtés.

La seconde conclusion est prise non plus du côté de la vérité mais du côté de notre intelligence. Voyons donc si à ce point de vue la révélation n'est pas également possible?

(a) Si nous devons nous soumettre à *l'enseignement* d'un homme devenu *maître* d'une ou de plusieurs vérités, à combien plus forte raison pouvons-nous nous faire les disciples de celui qui est le maître et de la vérité et de notre propre intelligence.

(b) PREUVE TIREE DU MEDIUM.

Avant d'établir cette preuve, il faut tout d'abord nous bien rendre compte de ce que signifie ici le mot "medium". On entend par medium, le *moyen* de connaître. Or ce "moyen" est double: Dans toute connaissance humaine il y a premièrement un moyen objectif, (ce sont les vérités les plus universelles) et secondement un moyen subjectif, à savoir la lumière de l'intelligence, c'est-à-dire l'intellect agent qui travaille sur ces vérités les plus universelles et en tire ses conclusions. Ce double moyen de connaître est clairement indiqué dans la définition même de la philosophie: "Cognitio rerum per altiores causas, naturali lumine parta". C'est la connaissance naturelle "per altiores causas" medium objectif "naturali lumine parta" medium subjectif. La connaissance surnaturelle pourrait donc se définir: Cognitio rerum supernaturalium "per altissimam causam" medium objectif, "supernaturali lumine parta" medium subjectif. (1)

Cela posé nous comprendrons très facilement que de ce que notre medium objectif naturel ne comprend pas dans sa vertu extensive les vérités surnaturelles, il ne s'en suit pas pour cela qu'il n'existe pas hors de lui "un autre medium" tant objectif que subjectif, élevant les forces naturelles de l'esprit humain, un autre medium au moyen duquel ces vérités bien que surnaturelles nous sont connues. Ne nous manque-t-il pas, même dans l'ordre purement naturel, des moyens intrinsèques de connaître les choses du passé par exemple? Cependant ces choses nous sont connues en vertu de moyens extrinsèques mais certains tels (l'histoire etc...) En outre il ne faut pas oublier que, jouissant d'une certaine infi-

---

(1) On appelle le premier medium objectif, parceque bien que subjectif il l'est moins toutefois que la raison elle-même

nité, notre intelligence peut dans son objet adéquat contenir toute vérité.

2o CONVENANCE DE LA REVELATION.

(a) CONVENANCE DU COTE DE L'INTELLIGENCE

Dieu étant l'être infini, est par le fait l'infiniment connaissable. Toujours et en toutes choses le moins parfait se règle d'après le plus parfait et en suit la loi. Dans notre mode de percevoir, loin de nous assimiler aux choses en nous abaissant jusqu'à elles, nous nous les assimilons en les élevant jusqu'à nous, en les immatérialisant et les spiritualisant en quelque sorte. Puisque le moins parfait suit les lois du plus parfait, il est du moins convenable que le surnaturel se communique à nous d'une façon surnaturelle, et qu'au lieu de s'abaisser jusqu'à nous il nous élève jusqu'à lui.

L'intelligence peut atteindre l'essence divine elle-même ; d'un autre côté, elle l'atteint de fait dans ses effets, mais entre l'essence d'un être et ses effets, il y a une distance immense. Il est bien différent de posséder son frère ou son ami dans une photographie et de le posséder réellement en personne. Ici la différence de l'objet d'intelligence est encore plus grande.

En effet, dans le premier cas, nous avons au moins une image de notre ami, c'est-à-dire une image de la réalité, tandis que dans le second, entre le Créateur et la créature (l'homme excepté) nous n'avons pas cette image, mais un simple vestige. Etant donnée la perfection infinie de l'objet divin, il tient à la perfection même de son être de se communiquer à nous de la manière la plus parfaite et la plus complète possible. C'est précisément ce qu'il fait dans la révélation ; il se révèle à nous directement et non par ses créatures.

Voilà ce qui fait la noblesse de la vérité, objet de notre intelligence, ou plutôt qu'il s'agisse de la volonté ou de l'intelligence, l'objet est toujours le même, seulement dans un cas nous le possédons comme vrai tandis que dans l'autre nous le possédons comme bon.

(b) DU COTE DE LA VOLONTE

Il en est de la volonté comme de l'intelligence ; elle désire elle aussi posséder son objet dans la plus grande étendue possi-

ble et dès cette vie. D'un autre côté Dieu étant la bonté même, le bien infini, et comme il est de l'essence du bien de se communiquer "bonum est sui diffusivum", il est convenable que dès cette vie il se communique à nous le plus possible, directement, par son essence, de manière à nous rendre heureux. Par la révélation il se communique à nous de la manière la plus parfaite possible ici-bas. S'il ne se communique pas davantage cela tient à nous et non à lui.

Il en est de Dieu comme d'un parfum dont la nature même est de se répandre. Un parfum précieux, emprisonné dans un vase, s'y trouve à l'étroit, si spacieuse que soit sa prison il la remplira et y sera toujours quand même à l'étroit. Tant que le vase ne sera pas brisé et qu'il ne pourra se répandre jusqu'à s'épuiser, il ne sera pas satisfait. Il en est ainsi de Dieu, avec cette Différence que Dieu étant l'infini ne s'épuise pas. Voulant habiter dès ici-bas le vase de notre cœur, il le trouvait trop étroit, il aurait voulu le dilater à l'infini ; ne le pouvant pas, il l'élargit le plus possible, élevant nos facultés, attendant avec impatience l'heure de la dissolution, quant la mort, brisant ce vase et le délivrant de la prison du corps, laissera l'âme se délecter et se rassasier de cet infini vers lequel se portent ses aspirations.

3o NECESSITE D'UNE REVELATION

(a) NECESSITE MORALE D'UNE REVELATION POUR LES VERITES NATURELLES

La révélation, concernant les vérités d'ordre purement naturel, est d'une nécessité morale.

Pour qu'il n'y ait pas nécessité morale, il faudrait que l'intelligence humaine possédât pleinement ces trois conditions. 1o Universalitas, 2o Promptitudo, 3o Puritas.

Or l'intelligence humaine, presque *universellement* parlant, ne possède aucune de ces trois conditions. (1) C'est pourquoi la révélation même des vérités purement naturelles est *moralement* nécessaire.

Une très grande objection se présente. Si l'homme ne peut pas atteindre par ses propres forces et sans la révélation, même

(1) Je ne m'attarderai pas à prouver de nouveau cette assertion, je l'ai déjà fait suffisamment dans le chapitre intitulé *raison d'etre* de l'Apologétique.

les vérités d'ordre naturel, il en découle fatalement deux conséquences : la première que Dieu, en créant l'homme, a créé un être pour une fin en le privant des *moyens* pour y arriver. Il aurait ainsi, par un caprice inouï, jeté dans l'espace cet être raisonnable conscient de ses actes et de son impuissance, destiné à se tourmenter indéfiniment sans pouvoir atteindre sa fin ? Ne serait ce pas une double cruauté ou une ineptie sans nom ? Donc premier inconvénient : Dieu n'est pas sage.

Voici la seconde conséquence :

Puisque, manifestement, l'homme n'a pas les moyens de parvenir à sa fin, il devient, *par le fait*, exempt de toute responsabilité devant Dieu ; quelques crimes qu'il commette d'ailleurs ; donc pour l'homme pas de morale.

Nous trouvons la réponse à cette objection dans le dogme de la "chute"—Avant la chute l'homme jouissait non seulement de la plénitude des moyens naturels d'atteindre sa fin naturelle, il jouissait encore des moyens surnaturels d'atteindre sa fin surnaturelle. En un mot il n'y a pas à s'en prendre à Dieu puisque, comme nous l'avons établi plus haut, dans notre thèse du surnaturel, Dieu en créant l'homme lui a donné non seulement ce qu'il lui devait mais l'a même favorisé au point de lui faire partager sa propre béatitude surnaturelle et divine. Si de plein gré et par sa propre faute l'homme a tout perdu, Dieu est-il tenu de le réintégrer ? Evidemment non, et s'il le fait, c'est par pure bonté.

Voilà pourquoi même pour les moyens d'ordre *naturel*, ce n'est plus une nécessité, un devoir de justice, mais bien un pur *don*. Ne soyons pas trop exigeants. Il va nous venir en aide par la révélation et répandre sa révélation par l'apostolat à travers toutes les nations.

(b) NECESSITE MORALE D'UNE REVELATION POUR LES VERITES SURNATURELLES.

Nous disons qu'il n'y a qu'une nécessité morale, en ce sens que pour établir notre preuve, nous n'avons à notre service aucun raisonnement syllogistique d'où l'on puisse tirer des prémisses une conclusion nécessaire. Or les prémisses, c'est le *bon plaisir* de Dieu qui était parfaitement libre de ne pas nous élever à l'état surnaturel. Mais étant donné qu'il l'a fait, nous pouvons con-

clure à la nécessité d'une révélation, parce qu'il doit toujours y avoir proportion entre la fin et les moyens. La fin étant surnaturelle, les moyens doivent l'être.

4o LE FAIT D'UNE REVELATION

Nous venons de constater la possibilité, la convenance et même la nécessité d'une révélation pour l'homme; mais cela ne suffit pas, il s'agit encore de voir si de fait cette révélation existe.

La révélation a-t-elle eu lieu? Voilà la question capitale à laquelle il nous faut répondre. L'humanité possède des notions religieuses transcendantes, c'est-à-dire des notions qui dépassent la portée de la raison livrée à ses seules forces: c'est là un fait évident et accepté de tous.

D'où nous viennent ces notions? Si elles ne peuvent venir de nos semblables, elles viennent d'un être supérieur qui a daigné les révéler.

Vous êtes je suppose dans une expédition d'Afrique: au cours de vos voyages, vous arrivez dans un désert habité, seulement par les moustiques et par les fauves, vous remarquez tout à coup sous vos pieds un renflement du sol. Cette accident de terrain provoque votre curiosité; vous creusez plus ou moins profondément la terre et vous mettez enfin à jour une construction en briques. Assurément, il ne vous viendra pas à l'esprit d'attribuer cette construction aux lions ou aux chacals, mais vous vous direz: "l'homme a passé par ici, voilà bien l'ouvrage de ses mains...." Il est vrai vous n'aurez plus sous les yeux la contre épreuve de l'intervention visible de l'artiste qui a fait cette hutte. Mais depuis quand est-il nécessaire d'avoir vu à l'œuvre Homère ou Cicéron pour savoir que l'Iliade suppose un Homère et les Catilinaires un Cicéron? Voilà pourquoi ces ruines et ce monceau de briques proclament aussi éloquemment que les Catilinaires et l'Iliade l'*existence* d'une *intelligence* et d'un être humain. De même les recherches que nous avons faites dans notre étude du surnaturel et des religions, nous ont fait découvrir des notions transcendantes, tout un édifice supra-rationnel et divin. Ne pouvant l'attribuer au seul génie humain, vous tirerez cette conclusion: "Dieu a passé par là, voici l'ouvrage de sa sagesse..." Car s'il me suffit d'un débris d'édifice et d'un morceau de brique enfouis sous terre depuis des siècles et retrouvés dans un désert,

pour me prouver l'existence d'un architecte et d'un briquetier, il me suffit d'une seule notion transcendante, ensevelie sous un monceau d'erreurs, pour me prouver l'existence d'un Dieu *révélateur*. Dieu a donc parlé et la révélation existe.

Mais où a-t-il parlé? Quand a-t-il parlé? A qui a-t-il parlé? Comment a-t-il parlé? Ouvrez la Bible, lisez-là non comme livre inspiré, mais comme histoire, elle répondra sans déguisement et sans crainte à tous vos comment et à tous vos pourquoi.

La nécessité et le fait de la révélation étant démontrés, quels sont les *moyens* d'en reconnaître l'existence?

Pour adhérer à la révélation, il faut avoir des motifs suffisants d'y croire et nous les appelons naturellement des motifs de crédibilité.

Qu'est-ce donc au juste qu'un motif de crédibilité? C'est tout simplement le motif suffisant que j'ai de croire à un fait, à une vérité quelconque, ou mieux encore, et pour ne pas répondre par la même chose, on appelle motif de crédibilité, tout ce qui incline notre intelligence et la porte à croire: Je crois, dit St. Augustin, parce que je vois qu'il faut croire. Mais n'entendez pas par là que, le motif posé, s'en suive la nécessité de croire sous peine de déraisonner; assurément non. Quand je dis motif suffisant, je dis uniquement lumière suffisante pour que les âmes "bien disposées" voient clairement qu'il faut croire; et d'un autre côté obscurité assez complète pour que les "mal disposées" n'y voient rien du tout. Le motif de crédibilité est à la fois lumière et ténèbres, lumière pour les parvuli, les humbles, ténèbres pour le raisonneur superbe qui résiste à tout ce qui n'est pas démonstration ou évidence. Nous ne devons pas nous faire illusion; c'est la pierre d'achoppement contre laquelle sont venus se briser tous les superbes de tous les temps. Hic positus est in ruinam et resurectionem multorum. Voilà pourquoi le Christ lui même ne le cache pas aux Pharisiens! Vous croyez que je suis venu vous ouvrir les yeux, je suis venu au contraire vous aveugler. Vous vous en étonnez! Cependant cette prédiction a été faite il y a plus de sept cents ans par le prophète Isaïe: *Exceca:* va, dit le Seigneur et aveugle les—(Isaïe Cha. 6) aussi j'aurai beau multiplier les miracles, vous n'y verrez rien, car mes miracles même serviront à vous aveugler.

En effet que sont pour eux tous ces prodiges en comparaison

des grands miracles de l'ancienne loi? Qu'est ce que la guérison d'un paralytique ou la résurrection d'un mort à côté de l'extermination de l'armée de Sennachérin, ou la destruction par un seul homme de presque toute une nation de Philistins? Ce n'était pas là le moins du monde ce grand Messie qu'ils attendaient. C'était un tout autre Jéhovah, non pas de mansuétude, d'humilité et de pardon, mais un Jéhovah: vengeur de son peuple exterminant ou faisant esclaves tous les goïms du monde entier. En un mot c'était un Dieu vengeur du peuple juif qu'ils attendaient, et non pas un Dieu humble, pénitent et sauveur du monde.

Il n'y a pas le moindre doute que la plupart d'entre eux, en rejetant le Christ, étaient de très bonne foi. C'est pour cette raison que Jésus Christ sur la croix, adressait à son Père cette touchante prière: "Pardonez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font". Ses disciples eux mêmes après avoir vécu dans la plus grande intimité avec lui et avoir été témoin de ses vertus et de ses miracles sans nombre, ont avoué qu'ils n'avaient rien compris à la mission du Maître avant la venue de l'Esprit Saint qui la leur a révélée.

Ils avaient toujours cru qu'il était le fils de Jéhovah et le Rédempteur d'Israël, et cependant la mort avait à peine fermé ses yeux, il avait à peine poussé son dernier cri et versé pour eux la dernière goutte de son sang, que déjà ils se disaient: "Désormais, adieu à toutes nos espérances; le Christ est mort, tout est fini! Nous espérions pourtant qu'il rachèterait Israël. Hélas! nous avons été déçus encore une fois!"

Il y a donc assez de lumière pour que les uns voient clairement, et assez d'obscurité pour que les autres ne voient rien du tout. Or tout le mérite de notre foi consiste précisément à donner notre adhésion à cette partie obscure à laquelle on doit croire sans voir.

Les deux principaux motifs de crédibilité sont la prophétie et le miracle. Il nous parait parfaitement inutile d'en faire une étude spéciale dans cet ouvrage, parce que ces questions de la prophétie et du miracle sont traitées par un grand nombre d'apologistes. Qu'il nous soit permis de désigner à l'attention du lecteur les conférences magistrales du R. Père Monsabré dans son introduction au Dogme Catholique Tome II et III. Nous en donnons le résumé tel qu'il a été livré à la publicité pour l'illustre Conférencier.

DE LA NATURE ET DE LA POSSIBILITE DE LA PROPHETIE.

Le Rev. Père Monsabré étudie dans cette conférence : 1o la nature, 2o la possibilité de la prophétie.

I. De l'ordre prophétique.—Ses degrés.—Les futurs contingents, objet propre de la prophétie.—Définition de la prophétie. Explication.—II. Possibilité de la prophétie.—Elle a, dans le genre humain, un nom et une définition, autour desquels se groupent une profession, une croyance, une histoire.—Ce seul fait prouve sa possibilité.—Si Dieu connaît l'avenir et s'il peut nous en donner la connaissance, la prophétie est possible.—Dieu connaît tout, même les futurs libres, en lui-même et par lui-même, en tant qu'il est la cause suprême de toutes choses.—Il les connaît, parce qu'il est nécessairement l'intellectuel suprême et infini.—La négation de la prescience divine conduit au déisme ou au panthéisme humanitaire.—Dieu peut nous communiquer la connaissance de l'avenir.—Le souverain bien aime à se répandre.—L'avenir est une réalité.

DE L'ACTION DE DIEU DANS LA MISSION PROPHETIQUE.

Il faut, pour qu'il y ait des prophètes, une mission prophétique. Deux termes dans cette mission, Dieu et l'homme. On étudie le premier terme : 1o éclaircissement sur diverses suppositions relatives à la vision prophétique, 2o description de l'action de Dieu. I. Les prophètes ne voient pas l'avenir dans l'essence divine elle même.—La vision prophétique est limitée quant à son étendue et quant à sa durée.—II. L'homme peut recevoir les communications de Dieu, dans son intelligence, dans son imagination, dans ses sens.—Premier phénomène de la mission prophétique : l'illustration de l'âme, l'inspiration.—Ses degrés.—Deuxième phénomène : la vision imaginaire.—Ses degrés.—Troisième phénomène : les apparitions et les signes extérieurs.—Bonté de Dieu dans le choix des moyens prophétiques.

DU CONCOURS DE L'HOMME DANS LA MISSION PROPHETIQUE

Pourquoi Dieu, premier terme de la mission prophétique, choisit l'homme pour second terme. 1o Comment l'homme se

prépare aux communications prophétiques. 2o Comment il les manifeste. I. La communication prophétique est une grâce gratuitement donnée. Rigoureusement parlant, elle n'exige, de la part de l'homme, aucune préparation.—Réfutation du système de Maimonide.—La prophétie n'est pas un acte mixte.—Elle appartient purement et simplement à l'inspiration divine.—Dans la mission prophétique, Dieu est une cause proprement et uniquement efficace, et l'homme est une cause purement instrumentale. —Il n'est pas rigoureusement nécessaire que l'homme soit disposé physiquement, intellectuellement et moralement à la communication prophétique; mais il est convenable que l'Esprit Saint rencontre en lui des affinités.—La préparation est donc le premier concours de l'homme dans la mission prophétique. II. Second concours: le prophète doit manifester les communications prophétiques.—Elles se manifestent de deux manières: par des actions et par des paroles.—Remarque sur le langage prophétique. —Le prophète doit prouver les communications prophétique qu'il manifeste. Il les prouve par sa conviction et par sa sainteté. Dieu se prouve lui-même par la sublimité et la pureté divines de la doc trine mêlée aux prophéties, par les miracles, l'accomplissement des oracles les plus proches, confirmation des plus éloignés, et la rencontre de ces derniers avec le grand événement qui les attend.

DE LA FIGURE HISTORIQUE DES PROPHETES

Le souffle prophétique dans l'antiquité judaïque. 1o On étudie dans ses traits généraux la physionomie historique des prophètes. 2o On jette un regard sur les plus grandes figures des principales écoles prophétiques.—I. Les sept époques de l'histoire des prophète.—Ils sont choisi à toutes les extrémités de la société.—La variété de leur point de départ les isole.—Ils ont fait honneur à leur mission par leur genre de vie.—Leur langage suffirait seul à révéler en eux tout ce qui fait les saints et les grands hommes.—Leur attitude est éloquente à l'envi de leur parole.—Influence des prophètes.—II. Les plus grandes figures des principales époques prophétiques.—Moïse.—David.—Isaïe. —Jérémie.—Ezéchiel.—Daniel.

DE L'OBJET ET DU DEVELOPPEMENT DES PROPHETIES

I. Objet primaire des prophéties: l'objet spirituel, c'est-à-

dire l'idée et les événements messianiques.—Objet secondaire : l'ensemble des faits qui regardent particulièrement les destinées temporelles de l'humanité.—Histoire du peuple juif.—Histoire des nations antiques.—Type des oracles contre les villes coupables : Babylone dans la prophétie et dans l'histoire.—Pourquoi les deux mouvements parallèles, dans l'ordre spirituel et dans l'ordre temporel.—Le second mouvement est ordonné au premier.—II. Développement progressif des prophéties depuis Adam jusqu'à Malachie.—Les quatre siècles d'interruption entre Malachie et Jean-Baptiste.—La tradition messianique dans toutes les nations.—Pourquoi le développement progressif, plutôt qu'une prophétie complète dès l'origine.

DE LA RENCONTRE DES PROPHETIES MESSIANIQUES ET DES FAITS EVANGELIQUES DANS L'ORIGINE DE JESUS-CHRIST.

On commence la comparaison du portrait prophétique du Christ avec son portrait historique.—Dans cette conférence, on examine deux choses : 1o le fait même de la descendance, 2o les circonstances de ce fait.—I. La descendance du Messie, d'après les prophéties.—Le Messie, enfant de la race humaine ; enfant d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; enfant de la tribu de Juda ; enfant de la famille de David.—Le Christ, d'après l'histoire, porte dans ses veines le sang royal, le sang de la tribu princesse, le sang des patriarches élus, le sang de l'humanité.—La concordance est établie entre la prophétie et l'histoire.—II. Circonstances de la naissance du Messie, d'après les prophéties.—Le temps, le lieu, le moment de sa naissance.—Concordance entre les oracles messianiques et l'histoire.

DE LA RENCONTRE DES PROPHETIES MESSIANIQUES ET DES FAITS EVANGELIQUES, DANS LA VIE, LA MORT ET LE REGNE DE JESUS-CHRIST.

I. Vie cachée du Messie des oracles et du Christ de l'Evangile.—Accord dans le même silence.—Manifestation, précurseur, vie publique.—Développement des oracles messianiques dans les événements historiques.—Le parallèle établi dans un ordre supérieur.—Le Messie thaumaturge, le Christ thaumaturge.—Le Messie prophète, le Christ prophète.—II. Les prophéties relatives

à la passion et à la mort du Messie.—Les recueillir, c'est lire la passion de Jésus Christ.—Le Messie rédempteur, le Christ rédempteur.—III. Les prophéties relatives au règne du Messie.—La royauté prophétisée du Messie ressuscité est pacifique, universelle, éternelle, sans horizon dans l'espace et dans le temps.—Telle est la royauté de Jésus-Christ.—Jésus-Christ est dans les prophéties comme il est dans l'histoire; il est dans l'histoire comme il est dans les prophéties.—Conclusion: le Messie est Dieu, Jésus Christ est Dieu.

DE LA FORCE DEMONSTRATIVE DES PROPHETIES

Arguments tirés des trois dernières conférences. Pour satisfaire entièrement la raison, nous voulons établir la force démonstrative des prophéties par cet argument: Toute prophétie véritable démontre invinciblement la divinité d'une religion; or, nos prophéties sont véritables: donc, notre religion est divine.—Explication de la majeure. 1o D'où la prophétie tire-t-elle sa force démonstrative? 2o Comment cette force s'applique-t-elle à la divinité d'une religion?—I. Dieu seul connait l'avenir, et lui seul peut en communiquer la connaissance.—Une chose ne peut être connue que de deux manières: en elle-même ou dans sa cause.—Raisons pour lesquelles nous ne pouvons connaître les choses futures ni d'une manière ni de l'autre.—Ceci est vrai pour le monde physique, dont la plupart des causes nous échappent; mais plus encore pour le monde moral, dont l'universelle loi est liberté.—A plus forte raison encore, les prodiges futurs ne peuvent être connus naturellement dans leurs causes, la volonté divine, cause suréminente et transcendentale, échappant à notre pénétration.—Ce qui nous appartient, c'est une force conjecturale essentiellement limitée.—Toute la force prophétique est à Dieu.—II. Dieu seul pouvant connaître l'avenir et en communiquer la connaissance, toute véritable prophétie devant un témoignage évident de son intervention.—Dieu se montre dans la prophétie, à son état de plénitude, avec plus de splendeur que dans le miracle.—Supériorité de la force démonstrative de la prophétie du côté de l'élévation.—Supériorité d'extension et de permanence.—Toute véritable prophétie, mise en rapport avec la prédication d'une religion, en démontre invinciblement la divinité.—La prophétie n'est pas seulement un reflet de la perfection de Dieu sur sa parole,

mais une preuve du même ordre et au même degré que la chose prouvée.—Application de ces principes aux vérités qui précèdent.—Prophéties divines, doctrine divine du Christianisme.

DE LA CONDITION D'AUTHENCITE NECESSAIRE A LA FORCE DEMONSTRATIVE DES PROPHETIES.

Elle suppose deux choses: 1o que nos prophéties sont antérieures aux événements; 2o qu'elles en sont déterminément les prédictions.—I. Les prophéties étaient dans l'Ancien Testament, à l'époque de la prédication évangélique; sinon, elles y auraient été introduites par Jésus-Christ et les apôtres.—Impossibilité de cette introduction, de quelque façon qu'on la suppose.—Examen des diverses suppositions.—Quelque effort que l'on puisse faire, il faut convenir que nos prophéties sont de trois cents ans au moins antérieures à l'époque de Jésus-Christ, puisque la version des Septante remonte à cette époque.—Cette antériorité dispense de pousser plus loin la discussion.—L'existence du judaïsme, démonstration de l'antériorité des prophéties.—II. Attitude des prophéties vis-à-vis des évènements.-Elles en sont déterminément les prédictions.—Objections tirées de l'obscurité des prophéties; de la possibilité d'une altération ou d'une flexion dans le sens des traductions; des interprétations des Juifs; de leurs résistances.—Les rapports entre les oracles messianiques et l'histoire du Christianisme ne peuvent être dus ni au hasard, ni à l'industrie humaine.—Ils procèdent d'une disposition divine.—L'incrédulité reproche aux prophéties, d'un côté, leur obscurité; de l'autre, leur trop grande clarté.—Raisons de l'obscurité dans les prophéties.—Les ombres sont une preuve, comme la lumière.

DE LA CONSTATATION D'ORIGINE NECESSAIRE A LA FORCE DEMONSTRATIVE DES PROPHETIES.

Pour faire cette constatation, on compare les prophéties: 1o aux divers états de l'âme, 2o aux maladies religieuses et à la puissance du démon.—I. Possibilités naturelles, relativement à la prévision de l'avenir.—Elles se réduisent toutes à une puissance déductive et conjecturale de l'âme mise en rapport avec les causes.—Cette puissance doit avoir nécessairement pour base des principes préexistants, sur lesquels elle s'exerce et dont elle tire

les conséquences.—Etant donnés ces principes, l'âme peut agir sur eux dans deux états : l'état ordinaire et l'état extraordinaire.—Le somnambulisme.—Sa définition.—Ses effets.—Les prophéties chrétiennes ne peuvent être dues à la prévision naturelle de l'esprit humain. dans l'état ordinaire.—Peuvent elles être l'effet du somnambulisme élevé à sa plus haute puissance?—Le principe du somnambulisme.—Un principe physique ne peut produire que des effets physiques.—L'objet des prophéties n'est contenu dans aucun principe physique.—Les prédictions du somnambulisme.—Son impuissance relative se révèle dans le caractère de ses prédictions.—Les sujets du somnambulisme.—Leur différence avec les figures prophétiques.—La force somnambulique ne peut avoir d'application aux prophéties.—II. 1o La divination païenne.—Elle n'a rien de commun avec l'inspiration prophétique.—D'un côté, toutes les petitesses et les misères d'un métier hypocrite ; de l'autre, toute la noblesse d'un ministère divin.—2o Le démon ne peut être l'auteur des prophéties chrétiennes.—C'est Dieu qui nous a révélé l'avenir : donc, nos prophéties sont véritables ; et, puisque toute prophétie véritable prouve invinciblement la divinité d'une religion, donc, notre religion est divine.

DU MIRACLE

DE LA NATURE ET DE LA POSSIBILITE DES MIRACLES.

I. Nature.—Définition de saint Thomas.—Trois ordres de miracles.—Le miracle est un signe divin ; c'est la cause des hostilités dont il est l'objet.—II. Possibilité.—Sentiment de Rousseau.—Le miracle ne répugne : 1o ni à notre nature : l'homme a toujours cru au merveilleux ; 2o ni à la nature des choses, puisqu'il n'est que l'exécution de la loi qui veut que tout être créé soit soumise dans son existence et ses mouvements, au suprême moteur, pour les besoins de l'ordre universel ; 3o ni à la nature de Dieu, dont la puissance et la sagesse se manifestent dans le miracle comme dans l'acte créateur.—Les lois générales et le miracle.

DE LA CONSTATATION DES MIRACLES, CONTRE LES AFFIRMATIONS ET LES REGLES DU RATIONALISME

Deux questions : 1o Comment le miracle peut il être cons-

taté? 2o Y a-t il des miracles constatés?—I. Equivoque du rationalisme.—Le miracle n'est pas surnaturel dans le sens strict et total de cette expression.—Il peut être constaté; 1o comme fait présent; 2o comme fait passé.—1o Il y a dans le miracle deux faits et un mouvement.—Comment les faits tombant sous les sens peuvent être constatés par les gens les plus simples.—Comment la cause du mouvement peut être facilement connue.—Le bon sens suffit à la constatation des miracles, pour ceux qui en sont témoins.—2o Lois de l'histoire.—Pour constater le miracle comme fait passé, il suffit qu'on en ait un récit vrai et que ce récit ait été fidèlement transmis.—II. Prodiges de l'origine de la loi ancienne et de la loi nouvelle.—Le récit qui nous les a transmis est simple, précis, public, controlé par le silence et les aveux des contemporains : donc c'est un récit vrai.—Comment le récit a été fidèlement transmis.—Absurdité grotesque des règles proposées par la critique moderne.

DE LA CONSTATATION DES MIRACLES, CONTRE LES EXPLICATIONS DES SYSTEMES MYTHIQUE ET NATURALISTE.

Pour faire disparaître les miracles, on cherche à les expliquer.—Deux systèmes se disputent l'explication des miracles : 1o le système mythique; 2o le système naturaliste.—Qu'est-ce que le mythe?—Comment on l'applique aux miracles.—Le système mythique part d'un faux principe, précédemment réfuté.—C'est à tort qu'il fait appel à la légende; car la légende se distingue profondément des récits miraculeux : 1o par son origine; 2o par ses caractères. Développements.—II. Trois sortes d'explications que donnent les naturalistes des faits miraculeux : 1o Les explications prétentieuses; 2o les explications ridicules; 3o les explications malhonnêtes.—Développements et réfutation.

DU DISCERNEMENT DES MIRACLES.

PRESTIGES DIABOLIQUES.

On procède dans cette conférence au discernement des miracles. –Il y a des phénomènes certains, qui sortent manifestement des habitudes de la nature, et supposent l'intervention d'une force raisonnable, libre, agissant pour son propre compte, et simulant, par des opérations prestigieuses, les œuvres de Dieu.

—1o Quelle est cette force, et jusqu'où s'étend son pouvoir?—2o Comment distingue-t-on ses manifestations de la force divine? —I. Conflit du bien et du mal.—Deux puissances reconnues par toutes les traditions.—Ce que pense la philosophie moderne des mauvais esprits.—Enseignement de l'histoire.—Création des esprits.—Les démons sont des anges.—Leur grande et belle nature.—Comment elle est déchue.—Leur haine et leurs désirs de vengeance contre Dieu, les anges et les hommes.—Leur action funeste.—II. Si le démon peut opérer des prodiges, Dieu nous doit un diagnostic infaillible qui nous garantisse de ses surprises, des signes qui assurent le discernement des miracles.—Ces signes se multiplient avec une étonnante fécondité, si l'on compare les œuvres divines et les œuvres diaboliques : 1o dans leur nature ; —2o leur nombre et leur suite ; —3o leur manière de se produire ; —4o les circonstances qui les accompagnent ;—5o leur but immédiat et leur but ultérieur.—Développements.—Justification de la providence de Dieu dans l'action qu'il laisse aux démons.

DU DISCERNEMENT DES MIRACLES

LE SPIRITISME.

Le spiritisme est-il le miracle de nos jours?—Ce que c'est.—Il ne peut y avoir rien de divin en lui, car : 1o son origine est suspecte et déshonorée ; 2o ses procédés sont ridicules et téméraires ; 3o ses résultats sont incertains et immoraux.—I. Origine suspecte et déshonorée.—1o Le spiritisme importation américaine.—Pullulation des sectes religieuses dans le nouveau monde.—Impossible au bon sens d'accepter qu'une révélation divine émerge de ce milieu troublé et confus.—2o Le spiritisme, vieux comme le combat du bien et du mal ;—mêlé à toutes les fausses religions, à toutes les erreurs et abjections de l'antiquité.—II. Procédés ridicules et téméraires.—1o Le commerce sacré de l'homme avec Dieu demande de la gravité.—Comment elle fait défaut dans le spiritisme.—2o Le commerce sacré de l'homme avec Dieu demande de la prudence.—Or, pas de prudence dans le spiritisme.—Comment les moyens qu'il emploie sont sans proportion avec la fin qu'il veut obtenir.—III. Résultats incertains et immoraux. —1o Aveux des spirites touchant l'incertitude de nos relations avec les bons ou les mauvais esprits.—2o Enumération des résultats immoraux du spiritisme.—Le plus grave est

l'immoralité de la doctrine.—Développements.—A qui faut-il attribuer les phénomènes du spiritisme?

DE LA FORCE DEMONSTRATIVE DES MIRACLES

Nous possédons les miracles, il faut examiner leur force démonstrative.—1o Que démontrent les miracles, et comment démontrent-ils?—2o Réponse aux objections par lesquelles l'incrédulité prétend éluder la force démonstrative des miracles.—I. 1o Comme les merveilles de la nature, le miracle a pour objet *immédiat* de manifester Dieu et de démontrer sa perfection.—2o Il démontre *indirectement et par reflet* la vérité d'une doctrine, la justice d'une loi, la vérité d'une religion.—Cette dernière démonstration est: 1o *rigoureuse:* la véracité, la bonté, la sainteté de Dieu étant engagées dans le miracle;—2o *universelle:* convenant aux petits comme aux grands esprits;—3o *perpétuelle:* le miracle persévérant traditionnellement.—Preuve grandiose tirée de l'ensemble des miracles.—L'ensemble des miracles est le degré suprême de leur force démonstrative.—II. Objections.—1o Toutes les religions ont des miracles—2o Il y a des miracles futiles.—3o L'esprit humain résiste au miracle, donc sa démonstration n'est ni rigoureuse ni universelle.—4o Il n'y a plus de miracles.—Réponses.

DE LA NECESSITE HISTORIQUE DES MIRACLES POUR EXPLIQUER L'EXISTENCE DU PEUPLE JUIF.

Le miracle est entré si intimement dans la trame religieuse de l'histoire humaine qu'il est impossible de nier son existence sans faire de cette histoire même ou le plus profond des mystères, ou la plus bizarre des contradictions, ou le plus grand des prodiges.—On examine d'abord l'histoire du peuple juif.—Trois choses:—1o les idées; 2o les événements; 3o les personnages.—I. Pureté, grandeur, sublimité des idées du peuple juif sur Dieu et son culte, sur la nature, sur l'homme, sa nature et ses destinées, sur la famille et la société, sur l'histoire du monde, l'origine du mal, l'avenir.—Contraste des autres nations.—Conclusion: De tous les peuples de l'antiquité, le peuple juif est le plus élevé par ses idées.—II. Comment se forment et comment vivent les peuples.—Le peuple juif se forme contre les lois communes de la formation des peuples.—Il vit contre les lois communes de leur

vie.—C'est le plus étonnant de tous, par les évènements qui ont rempli sa longue existence.—III. Le caractère propre des personnages illustres du peuple juif, c'est la mission.—Développements.—Lui-même est le personnage le plus étrange et le plus étonnant; en un mot, il est le plus admirable des peuples anciens. —Conclusions: Tout proteste contre une explication naturelle de sa formation et de sa vie contraires aux lois communes.—Contre une explication naturelle des missions souvent odieuses et terribles qu'il accepte.—Le miracle explique tout.

DE LA NECESSITE HISTORIQUE DES MIRACLES POUR EXPLIQUER L'INFLUENCE ET L'ATTITUDE DE JESUS CHRIST

Deux choses, *si on les envisage au point de vue purement naturel*, embarrasseront éternellement les esprits les plus perspicaces et les mieux doués pour juger l'histoire: l'influence et l'attitude de Jésus-Christ.—Entre ces deux choses, contradictions qu'on ne peut expliquer que par des faits supérieurs.—I. Influence de Jésus-Christ.—1o Il s'est fait croire jusqu'au plus violent enthousiasme,—2o admirer jusqu'à l'adoration,—3o aimer jusqu'au sacrifice,—4o haïr jusqu'à la fureur.—Développements.—II. Attitude de Jésus-Christ.—1o Il s'est fait croire, etc., et cependant il manque, dans son attitude, d'autorité, d'intelligence et de prudence: première contradiction.—2o Il s'est fait admirer, etc., et cependant son attitude est obscure, humiliée, avilie, déshonorée aux yeux de la nature: deuxième contradiction.—3o Il s'est fait aimer, etc., et cependant il semble s'être étudié à prendre vis-à-vis de la nature une attitude repoussante: troisième contradiction. —Il s'est fait haïr, etc., et cependant son attitude ne mérite que la pitié, tout au plus l'indignation: quatrième contradiction.—Développements—Conclusion: Le miracle seul fait disparaître les contradictions et rétablit l'ordre des traits dans la physionomie du Sauveur.

DE LA NECESSITE HISTORIQUE DES MIRACLES POUR EXPLIQUER L'ŒUVRE DES APOTRES.

L'œuvre des apôtres est une conquête.—Rapide tableau de cette conquête.—On examine: 1o Les conquérants, leur stratégie, leurs armes. 2o L'ennemi, les causes et les caractères de la

résistance.—I. 1o Conquerants : les apôtres sont pleins de bonne volonté, mais ils manquent de prestige.—Le nombre, la condition, l'éclat de l'esprit et du langage, tout leur fait défaut.—2o Stratégie : elle est maladroite.—Les apôtres se dispersent et s'isolent. —Ils méprisent toute habileté humaine.—Ils semblent s'appliquer à se déconsidérer.—3o Armes : une doctrine incompréhensible, exclusive, impérieuse ; une loi ennemie de tous les penchants dépravés ; tout résumé dans ce mot terriole : *la croix! Gentibus stultitiam.*—II. Erreur de ceux qui attribuent le succès de la prédication apostolique à des causes naturelles. On ne peut recourir à ces causes, si l'on considère : 1o L'ennemi.—C'est le genre humain unifié sous la forte autorité de Rome.—2o Les causes de sa résistance.—Ce sont toutes les passions satisfaites, sous le couvert de ces deux noms sacrés : religion et patrie.—3o Les caractères de la résistance.—Ce sont la calomnie, la corruption, la violence.—Les apôtres succombent dans la lutte, et pourtant la conquête est faite.—Elle ne peut s'expliquer que par les miracles.—Sans miracles, elle est elle-même le plus grand des prodiges.

DU MIRACLE SPIRITUEL, DEMONSTRATION MYSTIQUE DE LA VERITE DE LA FOI.

Aux manifestations extérieures de son autorité, Dieu joint des manifestations cachées, aux miracles physiques, des miracles spirituels.—1o Définition du miracle spirituel.—Sa trace dans les âmes.—2o Peut-il avoir la valeur d'une démonstration ?— I. Ce que c'est que le miracle spirituel. –On le constate à l'origine du christianisme dans l'âme des apôtres.—Dans la suite, âmes d'enfants, de scélérats, d'histrions, de lettrés, de savants, ont été tour à tour le théâtre de ce miracle :—Barulas, Cyr, le bon larron, Genès, Augustin, Lacordaire.—II. Comment on peut puiser dans le miracle spirituel les éléments d'une démonstration rigoureuse et universelle.—En tout cas, il est une démonstration individuelle et mystique qui, dans certains sujets, justifie les croyances et affermit les convictions.—Comment cette démonstration est : 1o rigoureuse ;—2o souveraine ;—3o inviolable.—Appel à la grâce de Dieu.

ERRATA

FAUTE D'ORTHOGPAPHE

Page	19	adopter	12ème ligne	adapter
“	20	précèdent	14ème “	précédèrent
“	“	treizeième	6ème “	treizième
“	24	uno	4ème “	une
“	“	comprenderunt	28è “	comprehenderunt
“	26	Anaguie	1ème “	Anagni
“	“	dessidents	18ème “	dissidents
“	28	spéricité	26ème “	sphéricité
“	29	cœolo	dernière ligne de la note.	cœlo
“	30	vaticant	dans la note	vatican
“	33	miritis	28ème ligne	meritis
“	“	mismion	29ème “	mission
“	36	lequelle	25ème “	lequel
“	39	défenses	12ème “	défense
“	40	procidé	36ème “	procédé
“	41	insprits	18ème “	esprits
“	48	et	22ème “	ou
“	49	différrence	20ème “	différence
“	“	comprends	30ème “	comprend
“	50	illumés	1ère “	illuminés
“	“	accomode	4ème “	accommode
“	53	spéciel	25ème “	spécial
“	“	régantes	26ème “	régnantes
“	“	surnarel	32ème “	surnaturel
“	“	doubbe	36ème “	double
“	“	surabondament	20ème ligne	surabondamment
“	“	évidement	39ème “	évidemment
“	54	heuter	9ème “	heurter
“	“	vons	19ème “	vous
“	55	nn	4ème “	un
“	“	coutraire	7ème “	contraire
“	“	mageure	26ème “	majeure
“	56	apologique	6ème “	apologétique
“	“	suffisammont	24ème “	suffisamment
“	“	chose	32ème “	choses
“	57	phénomèse	9ème “	phénomènes

"	"	Antiscientifque	29è	ligne	Antiscientifique
"	58	étudions	12ème	"	étudierons
"	"	connaissonce	30ème	"	connaissance
"	59	négotion	5ème	"	négation
"	60	universelle	23ème	"	universel
"	61	Haeckel	14ème	"	Hœckel
"	63	seration	38ème	"	sensation
"	73	distincte	23ème	"	distinct
"	75	directe	4ème	"	direct
"	"	eesentiel	11ème	"	essentiel
"	76	accommodation	19è	"	l'accommodation
"	"	subordinatton	29è	"	subordination
"	77	cemposé	22ème	"	composé
"	"	existence	28ème	"	essence
"	79	correspondaht	19ème	"	correspondant
"	"	diggestion	note		digestion
"	"	ee		"	ce
"	80	Senses	tableau		Sensus
"	"	colastiques	7ème	"	scolastiques
"	"	nn	24ème	"	un
"	"	73	26ème	"	78
"	84	9. 34 :	5ème	"	Question 84.
"	"	9. 35 :	6ème	"	" 85.
"	87	fait sait	10ème	"	faisait
"	"	Dons	11ème	"	Eons
"	89	coucrétssée		"	concrétisée
"	"	affet	11ème	"	effet
"	"	eonnaissance	24è	"	connaissance
"	"	qu'à	34ème	"	quâ
"	"	Perfectio	2ème	"	perfectio
"	90	seperatur	2ème	"	superatur
"	"	immstérialité	7è	"	immatérialité
"	"	reconnaissance	10ème	ligne	connaissance
"	91	exécurer	17ème	"	exécuter
"	95	iustruments	32ème	"	instruments
"	97	désigné	35ème	"	désignées
"	98	les dernières pierres	12è	"	la dernière pierre
"	101	direetement	35ème	"	directement
"	104	nullemeut	3ème	"	nullement

Page	110	syltème	7ème	ligne	système
"	111	manifeste	8ème	"	manifestement
"	114	p écédé	12ème	"	précédé
"	115	s'apppercevoir	32ème	"	s'apercevoir
"	"	fondés	33ème	"	fondées
"	117	commencements		"	commencement
"	118	leurs	5ème	"	leur
"	123	commende	28ème	"	commande
"	"	tous	31ème	"	tout
"	124	l'orsqu'il	20ème	"	lorsqu'il
"	"	l'à	34ème	"	là
"	"	préseuce	35ème	"	présence
"	"	ratachent	"	"	rattachent
"	125	bassera	11ème	"	basera
"	126	pointe	9ème	"	point
"	128	rie ? n	1ère	"	rien
"	130	systèmes	19ème	"	système
"	131	différentiés	20ème	"	différenciés
"	132	résonner	22ème	"	raisonner
"	134	ne	31ème	"	que
"	135	universelle	8ème	"	universel
"	"	"	14ème	"	"
"	"	"	34ème	"	"
"	136	magne	6ème	"	magna
"	"	Cajetant	17ème	"	Cajetan
"	138	la seule suivie	18ème	"	le seul suivi
"	140	métaphisique	26ème		métaphysique
"	141	Hartman	18ème	"	Hartmann
"	142	Une	14ème	"	une
"	143	canse	16ème	"	cause
"	146	La	23ème	"	la
"	148	de la série	19ème	"	la série
"	150	d nnée	dernière	"	donnée
"	151	mécanisme	1ère	"	le mécanisme
"	153	une état	21ème	"	un état
"	159	géométriques	1ère	"	géométriques
"	160	sysètme	22ème	"	système
"	169	tout	30ème	"	tous
"	166	la	note	"	le

Page	166	fournaises		fournaise
"	168	roduire	4ème ligne	produire
"	171	doctrines	11ème "	doctrine
"	175	tourbillions	8ème "	tourbillons
"	177	contitués	35ème "	constitués
"	179	sont	4ème "	ne sont
"	181	doctrines	29ème "	doctrine
"	185	celui.	21ème "	Celui
"	188	précisions	32ème "	précision
"	194	quadam	25ème "	quamdam
"	195	2o Conséquence		Conséquences
"	196	anormale	17ème "	anormal
"	198	incarnée	5ème "	incarné
"	199	cherchée	10ème "	cherché
"	"	nu	11ème "	un
"	"	ces	30ème "	ses
"	200	snprême	31ème "	suprême
"	202	tous temps	33ème "	tout temps
"	207	l'esprits	32ème "	l'esprit
"	"	totalemen	35ème "	totalement
"	209	hymes	5ème "	hymnes
"	"	innépuisable	16ème "	inépuisable
"	"	modifiéee	17ème "	modifiées
"	"	m'adere	22ème "	m'adore
"	212	brilliante	5ème "	brillante
"	214	même ceux	1ère "	même chez ceux
"	"	les	9ème "	Les
"	"	coœur.	22ème "	cœur
"	"	rejettée	36ème "	rejetée
"	215	irréducitble	25ème "	irréductible
"	216	tributs	6ème "	tribus
"	"	qu'au tour	18ème "	qu'autour
"	219	Ante diluviens	4ème "	antediluviens
"	"	autre	11ème "	autres
"	"	méchants	28ème "	méchants
"	230	se prolongent	1ère "	se prolonge
"	"	catholicisme	13ème "	Catholicisme
"	"	protestantisme	14ème "	Protestantisme
"	237	dépent	29ème "	dépend

Page 239	elles	12ème ligne	elle
" 251	tén.oin	16ème "	témoins

OMISSIONS

Page 22 3è ligne. Celles de l'intelligence aux prises avec le ciel !

Page 24 18ème ligne. Et dire que cette doctrine placée dans les conciles à côté de la doctrine du Christ fut condamnée etc...

Page 29 18ème ligne. un homme envoyé de Dieu etc..

" 30 3ème " Il y a aujourd'hui trente neuf ans.

" 55 2ème " autant je nie au contraire etc.

" 79 6ème " Quant aux puissances, elles se distinguent par leur objet.

Plus la puissance est élevée, plus aussi son objet est universel.

Page 79 note. On peut ici rectifier l'opinion des anciens etc.

Page 83 34ème ligne. est quo est omnia fieri.

" 85 20ème " deux mondes superposés et par là absolument distincts, bien que, d'après lui, absolument semblables.

Page 85 33ème ligne. mais ce n'était là éviter Charybde que pour tomber dans Scylla,

Page 90 5ème ligne Si enim esset materiale, dit-il du sujet, perfectio recepta esset in eo secumdum aliquod esse determinatum, et ideo non esset in eo secumdum quod est cognoscibilis.

Page 94 14ème ligne. rendu un compte exacte de l'oeuvre

Page 179 4ème ligne. ne sont ni plus ni moins que etc.

" 229 " " avant le déluge, le monothéisme est conservé etc...

Nous laissons de côté les fautes de ponctuation et d'accent.

TABLE DES MATIERES